אז חיי הנפש ותקבל שכרה ועונשה על מעשיה הטובים והרעים. ג) האמונה במתן תורה למשה רבינו על הר סיני, וכי תורתנו היא תורת אמת כוללת דברי אלוהים חיים אשר הבורא ב"ה הנחיל לני לטוב לנו ולהאיר את כל דור האדם.

§. 37.

שאלה. מהו עצמית דת הנוצרים?

תשובה. עצמית רת הנוצרים היא אמונת השילוש (טריניטעט־גלויבע) גם המה מודים באמתת תורת משה איש אלוהים אבל המה מאמינים גם במשיחם (יעזוס קריסטוס) הנולד ממשפחת יהודית בארץ יהודה (בשנת שלשה אלף וששים לב"ע) ויאמרו כי הוא היה המשיח אשר ממנו דברו ספרי נביאי האמת. אכן אף כי אנחנו בני ישראל אינם מודים לאמונתם בזאת ולא נוכל להודות לה עכ"ז צריכים אנו שנאהוב את בעלי דת הנוצרים כאחינו כי גם המה מאמינים בתורת משה ומודים במציאות אל אחד רוחני בורא שמים וארץ.

הערה. השמות הפרטיות מכתות הנוצרים ימצא הקורא ביסודי צורת הארץ (3' .§ וכו') ספר דתם יקרא עוואנגעליום (הבשורה).

§. 38.

שאלה. מהו עצמית דת מאהאָמעדאניסמוס?

תשובה. עצמית הדת הזה הוא האמונה בתורת משה רבינו מחוברה עם האמונה במשיח הנוצרים ועוד נוסף על זה יאמינו בעלי דת המאהאָמעדאניסמוס בנביאם מאהאָמעד נולד בארץ ערב (בשנת ה' אלף וששה עשר לב"ע) ויאמרו כי הוא היה הנביא היותר גדול מאשר לפניו ומאשר לאחריו. אכן יען כי בעלי הדת הזאת מודים גם הם באמת תורת משה ע"ה לכן צריכים אנו שנאהוב גם אותם כאחינו. ועל דרך כלל צריכים אנו לקוות ולהוחיל בשלות הנפש שיבוא יום יי הגדול והאדיר אשר בו ישבעו כל עמי הארץ בשם יי אחד ויאספו כולם תחת נר אחד לעבדו שכם אחד ואז יקודש שמו ברוך הוא על כל הארץ ויהיה יי אחד ושמו אחד.

הערה. מכתות דת המאהאָמעדאניסמוס בפרט ידובר ביסודי צורת הארץ, ספר דתם יקרא בשם אלקאראן, כתוב בלשון ערב וכולל ג"כ הרבה ריעות ודבורים מחכמינו בעלי התלמוד בלי להזכיר את שמם.

תמה מחלקת הפילוסופיא

§. 34.

הדתות הראשיות הנמצאות עתה ע"פ האדמה המה חנה בסדר יציאתם בזמן זה אחר זה א) ד ת ה א ל י ל י ם (היידענטהום, פאגאניסמוס, פאיעניסמוס); ב) ד ת ה י ה ו ד י ם (יודענטהום, יודאאיסמוס, יודעאיסמוס); ג) ד ת ה נ ו צ ר י ם (קריסטענטהום, קריסטיאניסמוס, קריסטיאניסמוס); ד) ד ת מ א ה א מ ע ד (מאהאמעדאניסמוס, איסלאמיסמוס). הארבעה דתות הראשיית האלה נוכל לסדר בשני דתות יסודיות אשר מהם האחת הוא יסוד השקר והשנית הוא יסוד האמת והיינו א) דת האלילים עם כל בנותיה הרבות בלי מספר אשר כמה מהם נאבדו מהארץ וכמה מהם נשארו עוד עליה; זהו יסוד השקר; ב) דת היהודים הוא יסוד האמת עם שתי בנותיה והוא א) דת הנוצרים; ב) דת ישמעאלים או דת מאהאמעד. להשלשה דתות האחרונות האלה יעבדו כעת רוב בני האדם.

§. 35.

שאלה. מהו עצמית דת האלילים?

תשובה. עצמית דת האלילים היא הכפירה באל האמת האחד הרוחני מכל רוחני בורא ויוצר כל, וההודאה באלילים רבים מעשה ידי אדם אשר גם כפי טעות עובדיה לא ימשולו רק על חלק אחד מהבריאה ולא על כולו. גם תוארי האלילים בדת הזה המה מלאים טעותים גדולים רעים ונוראים כן האמינו ויאמינו הגוים (היידען, פאגאנען, ר"ל עובדי האלילים) ובפרטות אנשי יון ורומי הישנים כי אלוהיהם יאכלו וישתו וישכרו את עצמם וידעו את נשותיהם ויחנו ג"כ עם נשי בני אדם ויולידו בנים ובנות המה או אלוהיות שלימות או חצי אלוהית (האלבגעטטער) ושאר דברי הבל תוהו וחלול שם אלוהים האמת. העבודה זרה הזאת היא מחשכת אור השכל ומפוצצת עמודי המוסר והיא לכן עבודה מתועבה ודת מגואל. — ובאמת רק דור האדם בעת ילדותו טרם אשר היה האדם יכול לבחון בין האמת והשקר ולהכיר מציאות נמצא רוחני וטהור היתה העבודה זרה דת רוב העמים אכן היום הזה היא רק עוד דת איזה גוים מעטים פראים על קצה תבל ואיים רחוקים. שטת דת האלילים יקרא בשם מ י ט ה אָ ל אָ ג י ע.

§. 36.

שאלה. מהו עצמית דת היהודים?

תשובה, בצאת דת היהודים על הארץ אז יצא אור על הארץ והאור האמת הזה הוא אוצר יקר לנו בני ישראל והוא טמון בתורתינו הקדושה הן היא שארית הפליטה הנשארת לנו מכל יקר גדולה ותפארת אשר אבדנו בנפול עם היהודים ביום המר והרע עת נחרבה ירושלים עיר הקודש ונשרף ההיכל מעון אלוהי שמים וגאון ישראל עלי הארץ. — דתינו (באשר לאמונה) הוא נשען עצמו על שלשה עמודי עולם הגדולים והחזקים אשר עד בלי ירח בל ירופפו יסודתם והן המה א) האמונה ב א ל א ח ד ב ת כ ל י ת ה א ח ד ו ת, רוחני בתכלית הרוחנית אשר לו יתוארו כל השלימיות הבלתי בעלי תכלית והוא אלוהינו ויוצרינו בורא כל ומחיה כל ומנהיג בטובו וחסדו את כל; ב) האמונה ב ה ש א ר ת ה נ פ ש אחר מות הגוף וכי היא תחית

§. 30.

שאלה. מהו שטת השכל (ראציאָנאליסמוס) ושטת הסותרת (איררציאָנאַ־ ליסמוס) בפילוסופית הדת?

תשובה. בשם שטת השכל (ראציאָנאליסמוס) נציין דרך פילוסופיא — הדת אשר דרכנו בו בספרינו זה עד כה, והיינו להסכים תמיד האמונה והתבונה שלא יהיו לעולם שניהם סותרים זה את זה, אכן בשם שטת הסותרת (איררציאָנאליסמוס) יצויין הדרך העקום מהבוערים וההמוניים בכל עם ועם האומרים כי אין להתבונה שום חלק בממלכת האמונה ושיוכל האדם להאמין במציאות דבר אחד אשר שכלו, ותבונתו יאמרו לו ויאמתו לו במופתים ברורים כי מציאות הדבר הזה הנאמן הוא נמנע גמור. כמו ד"מ עובדי האלילים.

§. 31.

שאלה. מהו שטת הטבעית (נאטוראליסמוס) ושטת חוץ להטבע (סופער־ נאטוראליסמוס) בפילוסופית הדת?

תשובה. בשם שטת הטבעית (נאטוראליסמוס) נציין דרך פילוסופיא — הדת המייגע את עצמו להסכים חוקי הטבע עם סיפורי האותות והמופתים כאשר ימצאו בספרי דת אחד מיוחד והיינו הוא יאמין שהאותות והמופתים אשר ממנם יסופר פה המה היו באמת נמצאים בעולם, בזמן אחד מיוחד אבל הוא יחפוש אחר יסוד טבעי לבאר אפשרות מציאותם, אכן ההולך בשטת סותרה (סופערנאטוראליסמוס) הוא לא ישאל לעולם אחר יסוד טבעי מהמופתים כי לדעתו המופת הוא להיפוך מאורע אחד היוצא חוץ מדרך הטבע מכל וכל.

פרק רביעי

מהדתות אשר ישענו את עצמם על התגלות אלוהית הפרטיית והנהגה.

§. 32.

כל הדתות הנשענות את עצמם על התגלות אלוהית פרטיית יוכלו להיות משונות זה מזה מאוד מאוד אכן כולם צריכים שיכללו אמתת שני הלימודים הראשיים מכל דת בכלל והיינו א) מציאות אלוהים; ב) השארת הנפש (עיין 6 .§)

§. 33.

אבל כל הדתות הנשענות את עצמם על התגלות אלוהית פרטיית המה אינם שווים זה לזה במדרגת טובתם בעיני איש בעל השכל הישר אף אם הוא אינו בעל דת מאחת מהם כי פה ימשול החק הכללי הזה והוא: יותר אשר דת אחת תתקרב את עצמה אל שלימות הדעת והמוסר, יותר גדול וטוב במדרגה הנה הדת הזאת מכל האחרות כי יותר אשר דת אחת תתקרב את עצמה לשלימות הדעת והמוסר יותר מוכשר תהיה היא להקריב כל המאמינים בה אל שלימות הדעת והמוסר ולכן תשלים היא באופן יותר נאות תכלית מציאות הדת מכל האחרות (עיין 4. .§).

תשובה. הסימנים הכלליים בהדת מהתגלות אלוהית הפרטיית המה שנים והיינו א) כל דבר הנמצא בהדת (הן בלימודיה והן בחוקיה) אשר ממנו יאמר כי הוא יצא מהתגלות אלוהית צריך שיהיה נאות לכבוד אלוהים; לכן בהיפוך ב) אם נמצא בדת אחת דבר אחד (הן בעניני הלימודים והן בעניני החוקים) אשר הוא אינו נאות לכבוד אלוהים ר"ל אשר הוא סותר למושגינו מאלוהים ותואריו (§. 12) הנה נוכל להחליט המשפט ונאמר הדת הזה הוא מעשה ידי אדם ואינו ניתן ע"י התגלות אלוהים. וזה כלל גדול.

§. 29.

שאלה. מהו המה הסימנים הפרטיים מהתגלות אלוהית הפרטיית והנתנה?

תשובה. הסימנים הפרטיים בהדת המחייבים או המשוללים ממנה אמתת התגלות אלוהית המה אלה: א) הדת האמת צריך שיהיה חפשי מכל סתירה בתואר. כי כל דת הכולל סתירה בעצמו הוא בודאי שקר (כי כל נמנע הגיוני הוא שקר, ואף שהאמונה היא למעלה מהשכל על כל זה אינה יכולה היא לעולם להיות סותרת להשכל); ב) הדת האמת לא יוכל לעולם לסתור חוקי המוסר; כי כל מגמת ומטרת הדת הוא המוסר (§. 4) ולכן אם יוכל דת אמת אחד להיות סותר לחוקי המוסר, אז יהיה זאת סתירה בתואר וזהו מן הנמנע. ג) לימודי הדת האמת המתגלה ע"י התגלות אלוהית הפרטיית לא יוכלו לעולם להיות סותרים ללימודי הדת הנקנים לנו ע"י התבונה (התגלות אלוהית הכללייה) כי כבר אמרנו שהאמונה לא תוכל לעולם להיות סותרת להתבונה אף שהיא תוכל להיות למעלה ממנה ר"ל מכרחת אותנו להאמין במציאות נמצאים אשר התבונה לא תוכל להביא מופתים ברורים על אמתת מציאותם; ד) הדת האמת לא ישאול מבעלי הדת שיאמינו אמונה עורת (בלינדען גלויבען) ר"ל שיאמינו בכל דבר בלי הבחנה בין אפשר לנמנע ובין הנאות להאמין מהבלתי נאות להאמין. כי באשר שתכלית הדת האמת הוא השלמת השכל, והאמונה העורת היא בהיפוך מגרעת ומפחתת אותו ומקלקלת אותו וזה לא יתכן; ה) הדת האמת יהיה בכל עת נאות למדרגת הדעת וההשגה (בילדונגסשטופֿע) מבעלי הדת כי בלעדי זאת לא יוכל לצאת לבעלי הדת שום תועלת מדתם וזה יהיה סותר לתכלית דת האמת; מזה יצא ו) כי הדת האמת הוא נושא בעצמו הכשרון להשתנות ולהשלים את עצמו בכל ימי העתיד יותר ויותר למסת אשר בעלי הדת ילכו הלוך ועלה במדרגות הדעת וההשכלה אף כי יסודי הדת האמת המה קיימים ונכונים לעד ולעולמי עולמים „כי דבר יי לעולם, נצב בשמים סלה".

הערה. את אשר אמרנו פה אינו כולל שום סתירה כמו שאינו כולל שום סתירה אם נאמר כי אם מהזרע נעשה אילן כי אף שהזרע נשתנה אז שנוי גמור עכ"ז הנהו לא נאבד אבל הוא בהיפוך קיים בכל ימי קיום הזרע כי כל האילן אשר נראה היום לפנינו הוא היה נמצא מקודם בכח (אין פאָטענציא) בתוך הזרע ולכן האילן הוא רק אצילות (עמאנאציאָן) מהזרע והזרע הוא נושא האילן, כן יסודי הדת האמת המה זרע אמת חי וקיים לעד הנושא בתוכו פרי תבואה, אשר תצא ממנו לאור עולם כל ימי הארץ, והבן.

*

§. 24.

שאלה. מהו תכלית התגלות אלוהים הנתנה והפרטיית?

תשובה. תכלית התגלות אלוהית הנתנה והפרטיית היתה להוריד משמים לארץ את אור האמת לעם אחד אשר בו בחר אלוהים מכל שאר עמי הארץ להיות לו לעם סגולה ולממלכת כהנים והוא ב"ה מסר לו אור האמת אשר התבונה לא יכלה להגיע אליו ולהשיגו השגה ברורה ונכונה. ואוצר האמת הזה הוא נמסר לעם סגולה כדי שילך הוא באורו ויפץ אורו לאט לאט על כל שאר עמי הארץ ואז ילכו כולם באור יי וכל אשר נשמה בו ישבע באלוהים חיים.

§. 25.

שאלה. מהו יסוד מציאות התגלות אלוהית הפרטיית הנתנה?

תשובה. יסוד אפשרית התגלות אלוהית הנתנה בזמן אחד ובמקום אחד לעם אחד היא התבונה, כי מושג ההתגלות הזאת אינו כולל שום סתירה בעצמו אכן יסוד מציאות (ווירקליכקייט) ההתגלות הזאת הוא האמונה כי אין שום מופת שכלי יוכל לאמת לנו כי ההתגלות אלהית הפרטיית והנתנה, היתה באמת נמצאה בזמן אחד מיוחד ובמקום אחד מיוחד לעם אחר מיוחד (כי אין שום מופת הגיוני יוכל לאמת אמתת או שקרית סיפור אחד) ורק האמונה היא תכריח לנו להאמין באמתת ספור הזה, והמאמין לא יחוש.

§. 26.

שאלה. מהו המה סימני ההתגלות אלוהית הפרטיית הנתנה?

תשובה. יען כי נמצאו היום על פני הארץ הרבה דתות אשר יאמרו כי היה להם התגלות אלוהית הפרטית הנתנה, ומפיה יחיו, ויען כי מצד אחר היא אינו באפשר שהיה נמצא בעולם יותר מהתגלות אחת פרטיית ונתנה (כי היא היתה מספקת למלאות התכלית להשלים חסרון התגלות הכללית ולהאיר את העולם, עיין 24 .§) לכן צריך שיהיה בהכרת בין הדתות הרבות האלה רק דת אחת אשר לה היה באמת התגלות אלוהית פרטיית ונתנה, ויען כי האמונה לא תברר לנו מאומה בזה (כי כל בעל דת יאמין שדתו היא האמתית) לכן צריכים אנו שנחפוש אחר סימנים (קריטעריא) אשר על ידם נוכל להבחין בין האמת והשקר.

§. 27.

שאלה. כמה מיני סימנים המה באפשר?

תשובה. שנים והיינו א) סימנים כלליים (אללגעמיינע קריטעריען, קריטעריא גענעראליא) המיחסים את עצמם אל הדת בכלל; ב) סימנים פרטיים (בעזאנדערע קריטעריען, קריטעריא ספעציאליא) המייחסים את עצמם אל חלקי הדת.

§. 28.

שאלה. מהו המה הסימנים הכלליים מהתגלות אלוחית הפרטיית והנתנה?

ויתנו להם בענין הזה חוקים ידועים ויתקבצו את עצמם בבית אחד או במקום אחד ידוע להתפלל שמה באופן ידוע אז יצא מזה דת ידוע או כנסיה (קירכע) והנה נאמר שהאנשים האלה עובדים את אלוהים בגלוי.

חלק שני פילוסופיא הדתות בפרט.

§. 21.

שאלה, בכמה ענפים יחלק החלק הזה?

תשובה, החלק הזה יחלק בשני ענפים והיינו הראשון יעבד מההתגלות אלוהית בכלל (אָפֿענבאַרונג איבערהויפט, רעוועלאַציאָ גע־נעראַליס) והשני ידבר מהדתות בפרט הנמצאים כעת על פני הארץ הידועים בשם הדתות המתגלות (געאָפֿענבאַרטע רעליגיאָנען, רעליגיאָנעס עקס רעוועלאַציאָנע). ומהשני הענפים האלה ידברו השני פרקים הבאים.

פרק שלישי מההתגלות בכלל.

§. 22.

שאלה. מהו התגלות אלוהים הראשיות והכללית?

תשובה, התגלות אלוהים הראשיות והכללות (אורשפּרינג־ליכע אונגעוויינע אָפֿענבאַרונג, רעוועלאַציאָ אָריגינאַריא גענעראַליס) היא נתנה לכל אדם באשר הוא אדם והוא אינה נופלת בזמן כי הוא עולמית כדור האדם בעצמו ומתחדשת את עצמה בכל רגע ורגע בכל לבב האדם כי היא התבונה אשר יש בנו וקול הצדק המדבר בקרבינו ומורה לנו דרך המוב והישר. כי באמת הקול אלוהים המדבר בעמקי לבבינו ומדריך אותנו בדרך המוסר והצדק (עיין יסודי המוסר 3 .§) אינו דבר אחר מהתגלות אלוהים אשר בנו. ורוחינו הטהור חלק אלוה ממעל, ונשמתינו המשכלת בת שדי ממרומים המה ירדו בעולם הגופניים לקדש שם אלוהים ולהיות לנו באור אלוהים המאור בחשכת ליל את החיים העכורים הגופניים הלזו, וזהו התגלות אלוהים אשר בתוכינו. והוא ההתגלות הכללית כי היא קודמת לכל התגלות אלוהית אחרות כי היא מעולם ועד עולם מעת שם אלהים אדם על הארץ; והוא הראשית כי הוא סובבת בכנפיה על כל דור האדם מקצה תבל ועד קצה תבל. מהחתגלות הזאת דברנו למדי ביסודי המוסר.

§. 23.

שאלה, מהו התגלות אלוהית הנתנה והפרטיית?

תשובה, התגלות אלוהים הנתנה והפרטיית (לוגעקאָוועננע בע־זאָנדערע אָפֿענבאַרונג, רעוועלאַציאָ אַדווענטאַ פּאַרטיקולאַריס) היא נעשה רק פעם אחת בזמן אחד מיוחד ובמקום אחד מיוחד ונתנה רק לעם אחד מיוחד מורשה מהר אלהים מן השמים, וההתגלות הזאת היתה לאור תורה רק להעם אשר אליו ולטובתו בפרוטרוט נעשה ההתגלות הזאת, ובצלה יחיה,

הטבע הגדולה והנפלאה מעשי ידי אלוהים חיים. כי שם יי יתקדש במעשיו ואם נפליא פליאות הטבע אז נזכיר אותנו בגודל כח עושיה ואז נקוד ונשתחוה לאל קונה שמים וארץ והרגשות לבינו יתקדשו ויטהרו, ונפשינו תעוף עוף על כל להתקרב אל אלוהים. קנצי למילין הננו מחוייבים לעשות כל פעולותינו בכל ימי חיינו לתכלית אחד והוא להשלים אותנו שלימות הדעת והמוסר וליגע אותנו שגם שאר אחינו בני האדם יושבי האדמה ישלימו את עצמם בשלימות הדעת והמוסר וכי הארץ תמלא דעת יי וצדק מארץ יצמח, ועננּי הבערות והסכלות יתפרדו ויאבדו, ושמש צדקה וחיים, דעת ותבונה תעלה על הארץ ותמלא אותה בהוד יפיה ואז ידעו כל עמי הארץ כי יי הוא אחד ושמו אחד.

§. 19.

שאלה. מהו התפילה לאלוהים?

תשובה. התפילה לאלוהים (אַנבעטונג: גאָטטעס, אדאָראַציאָן דעאי) הוא אם נשפוך לבבינו אל אלוהים בעת אשר הרגשות נפשינו יסערו וירעשו והמון גליהם יעבור על גדותי רוחינו, אז יתעורר בקרבינו הקשר הגדול והחזק המקשר אותנו אל אלוהים ואז נתפלל אל אלוהים וניתן לו תודה על הטובות אשר עשה עמנו או נחנן אליו שירחם עלינו ויעשה עמנו טובות לעת״ד או שיציל אותנו מיגון ואסון. התפילה בלבב שלם הוא מקדשת מאוד את נפש האדם ומטהרת אותה מחלאת התאוות והבלי העולם כי הלב אשר ירצה לגשת בתפילה אל. אלוהים צריך מקודם להשליך כל אלילי הבל העולם ואם רע הוא אז ישוב בתשובה נכונה, ואם היה דרכו מעות אז יכיר טעותו ויישר פעמיו אל דרך הישר והצדק. ולכן נראה כי אנשי כל דת ודת המה מצווים להתפלל לאלוהים ואף כי שיתפללו כל אחד באופנים משונים עכ״ז הכונה הפנימית היא אחת והוא קורבת האדם אל העצם הנעלה מהאדם והוא האלוהים אכן לא יחשוב האדם כי ע״י התפילה יעבוד האדם להבורא עבודת עבד לאדונו כי הבורא ב״ה אינו צריך לשבחינו ולתודותינו כי הוא נעלה על כל שבח ותודה.

הערה. הנה נראה כי תועלת התפילה האמתית הוא שלימות הנפשי אבל לא הטבה להבורא ואף לא הטבת הגופני להאדם כי רק איש ההמוני אשר אינו יודע כי להבורא ב״ה אין שום שינוי רצון באפשר (כי הוא לא אדם ויתנחם) רק הוא יוכל לדמות לו כי אם הוא ירבה בשבחים לאלוהים או אם יחנן אותו רחמים אז יכמרו מעיו וישנה הגזירה אשר גזר על האדם. ולכן קראו הרבה מחכמינו את התפילה „מזון הנפשי״ כי הוא באמת רק מזון הנפש אבל לא הגוף.

§. 20.

כל אדם המאמין ועושה כל הדברים האמורים עד פה הוא עובד אלוהים בסתר ר״ל כי בסתרי לבבו הוא מכיר את אלהים בשכלו ומאמין בו ועובד אותו כפי חוקי תבונתו; האיש הזה הוא פילוסוף הגוף ואינו בעלי דת ידוע ולא בעל כת ידועה. גם הוא אינו מתפלל במקום ידוע כי כל מקום על פני הארץ הוא לו היכל יי והוא ישפוך שמה לבבו לאל עליון. אכן אם יסכימו הרבה בני האדם לעבוד את אלוהים באופן ידוע,

הוא יהיה מוצאם ומבואם, הוא מקורם והוא תכליתם. — תמיד יהיה יי לנגד עיניך!".

הערה. מי אשר לא ממלא ציווי החק הזה הוא כופר באלוהים כי הוא לא די לאדם בעל הדת להכיר מציאות אלוהים בהכרה שכלית אבל בהיפוך הוא נחוץ ג"כ שההכרה הזאת תשא פרי והוא כי האדם יסדר כלי מעשיו ואף כל מחשבותיו באופן נאות לרעיון הגדול הזה ממציאות האלוהים הבורא אשר עומד עליו תמיד ורואה כל מצפוני לבבו ושופט את כל מעשיו ואוהב את הצדיק ומרשיע את הרשע.

§. 15.

שאלה. מהו חובות האדם לאלוהים?

תשובה. יסוד ומקור חובות האדם לאלוהים הוא הרגשת התודה מהנברא להבורא כי האלוהים הבעל חסד הבלתי תכליתי ברא את האדם מאין ליש והוא מחיה ומכלכל אותו בטובו בכל עת ורגע וישומר ומציל אותו מפגעים רעים. אבל החנינה היותר גדולה מהבורא ב"ה להאדם הוא, כי הוא (הבורא) נתן לו נשמה טהורה ומשכלת המוכשרת להשלים את עצמה בלי גבול וקצבה המלמדת את האדם צדק ויושר ומאירה לו לילך בדרך החיים העולה למעלה בית אל להתקדש ולהטהר ולירש חיים עולמים באור פני אלוהים.

§. 16.

שאלה. מה יוצא מהאמור עד פה?

תשובה. מהאמור עד פה (בשני §§ האחרונים) יוצא, כי האדם הוא מחוייב ליראה את אלוהים יראת הכבוד ולאהבה אותו בכל לבבו ובכל נפשו. והנה נירא את אלוהים אם נעזוב מלעשות כל דבר אשר הוא נגד רצונו ומחלל שמו ב"ה והנה נאהוב אותו אם נעשה כל דבר הנאות לרצון הבורא ומקדש את שמו ב"ה. האופן הראשון יקרא עבודת אלוהים העוזבת או המשוללת (נעגאטיפער גאָטטעסדיענסט) והאופן השני יקרא עבודת אלוהים הפועלת או המחייבת (פאָזיטיפער גאָטטעסדיענסט).

§. 17.

שאלה. מהו המה ההתחייבות הראשיות היוצאות מעבודת אלוהים העוזבת?

תשובה. ההתחייבות האלה המה בפרוטרוט: שלא נכפור בו ונעבוד לאלילים הן בסתר והן בגלוי; שלא נשבע לשוא בשם אלוהים חיים; שלא נבזה את שמו ח"ו, שלא נבזה את בריותיו (כי המבזה את הנברא הוא ממילא מבזה גם את הבורא) שלא נהיה אחד בפה ואחד בלב בעניני הדת (כי החונף בעניני הדת ומכבד את אלוהים בפיהו ולבו אין אתו היא מבזה בקרבו את אלוהים כי הוא אומר כביכול כי אלוהים לא יראה מצפוני לבבו והוא יכול לחנוף אותו ולהטעהו כאשר יחניף הוא את האדם בעל קצר דיעה).

§. 18.

שאלה. מה המה ההתחייבות הראשיות היוצאות מעבודת אלוהים הפועלת?

תשובה. ההתחייבות האלה המה בפרוטרוט; ליגע את עצמנו להכיר את הבורא הכרה טהורה וברורה באשר הוא באפשר להאדם; להכיר את

ויגקייט, פֿעוֹלִיטאֶס) האמתי העליון על כל עליון, ועל דרך כלל הוא השלם מעל כל שלם.

הערה. בהרצון אשר לנו הנה נקשר מושג החסרון (כי תמיד נרצה דבר אחד הנחסר לנו) עם מושג השינוי בעצם (כי עצמותי היא משונה אחר יציאת הרצון מאשר הוא היתה קודם יציאת הרצון) אבל בהבורא לא יתכן לא חסרון ולא שינוי בעצם. לכן אם נאמר שהבורא הוא בעל רצון חפשי אז נבין כי הוא איננו מוכרח בפעולותיו מסבה אחת חוץ ממנו. (תדמה ההערה אל § 11).

§. 13.

שאלה. מהו האמונה הישרה בההשארת הנפש?

תשובה. האמונה הישרה בההשארת הנפש הוא להאמין כי הנפש לא תמות במות הגוף והיא לא תאבד אחד המות הידיעה וההשכלה, אבל היא תזכור אז כל פעולותיה אשר היא פעלה בעודה בחיים בעולם הלזו בעת שהיתה מקושרה עם הגוף ולכן היא תהיה אז מוכשרה לקבל שכר ועונש על כל מעשיה אשר היא פעלה פה. — חוץ לזה צריכים אנו להודות לנו כי לא נדע מאומה ממהות חיי הנפש אחר מות הגוף (ר"ל אם היא תהיה דבר רוחני טהור בלי שום לבוש גופני, או אם תהיה היא מלובשת בחומר אחד בהיר ודק כדעת איזה פילוסופים) גם לא נדע איכות השכר והעונש בעולם הבא (ר"ל אם הגיהנם והגן עדן המה דברים רוחניים כדעת הרמב"ם או דברים גופניים כדעת הראב"ד וסיעתו) גם לא נדע ארוכות ימי השכר והעונש לעולם הבא (ר"ל אם הנפש תשאר שמה במעמד אחד לעולמי עולמים או אם תרד היא עוד הפעם לעולם הזה להתקשר את עצמה בגוף אחר כדי לתקן את אשר עותה או לקנות לה עוד שלימות יותר גדולה כאשר יאמרו המאמינים בגלגול הנפש (מעטעמפסיכאָזע כהפילוסוף פיטהאגאָרהס, והמקובלים). גם הנה הוא באמת אינו נחוץ לנו לידע כל זאת בברור בעולם הזה אבל בהיפוך הידיעה הברורה מכל אלה תוכל להזיק לנו בדרכינו בעולם הזה. לכן די לנו להאמין אמונה שלימה באל-מות או השארת הנפש אחר מות הגוף וכי הוא עתידה שמה ליתן דין וחשבון על כל מעשיה ולקבל עקב פעלתה. היותר מזה המה דברים נסתרים ממנו ונגלים רק להמגלה כל המצפונות והצופה העתידות.

הערה. אף כי לא נדע בבירור כל אלה וגם בספרי דתינו נמצאים דעות שונות בענין הזה עכ"ז הנה האמונה היותר ברורה היא שהשכר ועונש הנפשי בעולם הבא המה רוחניים ויוצאים מטבע שלימות הנפש בעצמה (כדעת בעל חובות הלבבות) ושהנפש תקנה לעצמה גם אז שלימיות חדשות או תתקן המעות באשר שתתקשר מחדש עם גופות או יותר נעלות או יותר שפלות במדרגה מהגוף אשר הוא עזבה לפי שחיא צדקה או הרשיעה במעשיה בעולם הזה (זהו דעת הגלגול).

פרק שני מחוקי הדת בכלל.

§. 14.

שאלה. מהו חמה חובות האדם לאלוהים?

תשובה. חובות האדם לאלוהים (מצד הפילוסופיא) המה נכללים כולם כמאמר חזה „בן אדם כל פעולותיך ומחשבותיך יהיו באלוהים לאלוהים

אז נראה כי יד יי הוא פועלת כל, ומי הוא מאתנו אשר לא ראה במרוצת חייתו ישועה אחת ממרומים יוצאת בפתע פתאום ומציל את האיש הצדיק משיני אריות ומלתעות כפירים!!

ז) כי הבורא ברא את העולם היותר שלימה באפשרות וכי הוא לא היה באפשר שיברא עולם אחר יותר טוב על דרך כלל, מהעולם אשר לפנינו.

הערה. הדעת הזאת הוא ידועה בשם אָפטימיסמוס ר"ל כי העולם בכלל הוא הטוב היותר באפשר והשלימה בתכלית השלימות והרע אשר נראה בעולם הזה הוא רק רע מדומה המייחס את עצמו רק אל הנמצא הפרטי בעולם באשר הוא דבר מוגבל ותכליתי. (עיין יסודי המעטאפיזיקא .(§. 60

§. 11.

שאלה. מחו האמונה הישרה ביחס לתוארי הבורא בכלל?

תשובה. יען כי כל תואר אשר נתאר לדבר אחד הוא מרכיב ומגביל אותו מאיזה צד (כי זהו גדר התואר) ויען כי האלהים הוא העצם הפשוט והבלתי מוגבל משום צד (האין סוף המוחלט, אינפיניטום אַבסאָלוטום), לכן נראה כי ע"י כל תואר אשר נתאר להבורא הננו מגשימים אותו כביכול, וזה לא יתכן; באשר שמצד אחד הננו מוכרחים לקבל כי כל הכוחות והתוארים אשר נמצא בהנבראים לא יוכלו לחסור להבורא (כי הוא מקור וקיבוץ כל הכוחות) לכן הדרך היותר טוב בזה הענין הוא שנשלל רק שלילות התוארים מהבורא אבל לא נחייב אליו חיובם; כן אם נאמר ד"מ שהאלהים ב"ה הוא חכם אז נבין שהוא בלתי סכל ח"ו אבל לא כי חכמתו היא כחכמתינו, כי חכמתינו הוא תואר אחד הנוסף על עצמתינו ומגביל אותו (כי לנו רק חלק מהחכמה) אבל להבורא ב"ה הנה עצמותו וחכמתו הוא אחד כי הוא חכמתו וחכמתו הוא. וכן אם נאמר כי הוא הבעל היכולת אז נבין כי הוא אינו חלש אבל לא כי יש לו היכולת ר"ל כי היכולת הוא דבר אחד זר ממנו ונוסף על עצמותו כאשר היא לנו, כי באמת יכלתו ועצמותו הוא אחד כי הוא יכלתו ויכלתו הוא. וכן נבין זאת בכל שאר התוארים אשר נתאר להבורא ב"ה. והבן.

§. 12.

שאלה. מהו המה התוארים הראשיים אשר יתוארו להבורא בכל דת טוב ומשובח?

תשובה. התוארים הראשיים אשר נצרך לתאר להבורא בכל דת טוב ומשובח המה אלה. כי הבורא ב"ה הוא: א) חכם ונבון מעל כל: ב) כי הוא כל יכול; ג) כי הוא יודע כל; ד) כי הוא בכל, בשמים ובארץ ובכל רחבי תבל הוא תמיד נוכח פנינו ורואה אותנו; ה) כי הוא בלתי בעל גבול וקצבה ו) כי הוא בלי ראשית ואחרית; ז) כי הוא לא ישונה מעולם ועד עולם; ח) כי מציאתו תולה בו ולא מאחר ר"ל הוא סבת עצמו (קאוזא סואי); ט) כי מציאות כל שאר הנמצאים תולים ממנו ר"ל הוא בוראם ויוצרם והוא מכלכלם ומחוללם); י) כי הוא בעל רצון חפשי אכן רצונו הוא משונה מכל וכל מרצונינו; יא) כי הוא הבעל יושר בתכלית הישרון; יב) כי הוא הבעל חסד האמתי (ר"ל באופן שהחסד אשר לו לא יסתור את היושר אשר לו); יג) כי הוא הקדוש האמתי ולו האושר (זעגי־

למציאותו לא ראשית ולא אחרית וכל הנמצאים המח יצאו ממנו ר"ל הוא יסוד כולם אבל הוא אינו בהם (כאשר יאמרו בעלי דעת הפאנטהעאיסמוס כי העולם והבורא המה אחד וכי הבורא הוא רק בהעולם אבל לא זולתה); האמונה הזאת באל אחד רוחני, אחד בתכלית האחדות ורוחני בתכלית הרוחנית נקרא אמנת האחדות (מאָנאָטהעאיסמוס) הטהורה והיא יסוד דת ישראל הנתנה לנו ע"י משה רבינו איש אלוהים.

הערה. האמונה באחדות אלוהים היא מוכרחה מצד השכל כי גדר מהות אלוהים הוא מציאות בלתי בעל תכלית בהחלט (כי מושג אלהים ר"ל הנמצא בלי ראשית ואחרית ומקור כל שאר הנמצאים הוא סותר למושג הבעל תכלית) אכן מציאות שני בלתי תכלית בזמן אחד הוא ג"כ סתירה, כי בהכרח יגביל האחד את השני ולכן המאמין במציאות אלוהים צריך ממילא שיאמין כי הוא אחד ומיוחד בתכלית האחדות וממילא יאמין כי הוא אינו גוף או כח בגוף (כי הגוף הוא מורכב מהרבה חלקים ולכן הוא אינו אחד אמתי והכה בגוף הוא מוגבל כי הוא נכלל בגוף אחד מוגבל) ומזה יוצא ג"כ כי הוא הבורא העולם האמתי וברא אותה מאין ליש, כי אם היה קודם בריאות העולם איזה חומר קדמון (כדעת אריסטו או פלאטא) אז היה החומר הזה דבר אחד בלתי בעל תכלית אשר מציאותו אינו יצא מהבורא אבל כהיפוך הוא היה נמצא מעולמי עד מעצמו אז צריך שיהיה החומר הקדמון הזה ג"כ אלוהים ואז יהיה לנו שני אלוהית במקום אחד וזהו פיגול ונפסד כמו שראינו למעלה. והבן.

§. 10.

שאלה. מהו האמונה הישרה ביחס מהבורא להעולם?

תשובה. האמונה הישרה ביחס מהבורא להעולם כולל אלה הענינים;

א) כי האלוהים ברא את העולם מאין ליש, כי הוא אחד ובלעדו אין דבר עולמי (עיין § הקודם הערה).

ב) כי האלוהים הוא הסובל ומחיה את העולם בכל שעה ורגע כי כאשר שחיות העולם תעשה ע"י כוחות ידיעות ויען כי אלוהים הוא קיבוץ כל הכוחות, לכן רק ממנו יוכל לצאת שפע החיים הסובל ומחיה את כל העולם בכלל וכל צאצאיה בפרט בכל עת ורגע.

ג) כי האלוהים הוא כל יכול והוא יודע כל כי אם הוא ברא כל ומחיה כל אז הוא כל יכול ויודע כל בהכרח.

ד) כי האלוהים הוא מלך העולם ושופטו. כי כאשר שהבורא הוא הרוחני והשכל הכלי תכליתי (כי כל שכל הנבראים הוא רק חלק אחד קטון נאצר משכלו) ויען שחוקי היושר והצדק המה ג"כ חוקי השכל, לכן נראה כי הוא בהכרח שהבורא אשר יודע כל ידע ג"כ כל מעשה הטוב והרע וישפוט אותם בצדק וביושר באופן היותר שלם.

ה) כי האלוהים משלם שכר טוב לפועלי יושר וצדק והוא יעניש את פועלי רשע ורע. כי אם האלוהים הוא שופט צדק והוא ג"כ כל יכול אז יוצא ממילא כי יש לו הרצון והכח להיטיב להטובים ולהעניש את הרשעים.

ו) כי הבורא הוא משגיח בהשגחה פרטית על בני האדם. האמונה הזאת תתאמת לנו בכל יום ויום מחדש אם נשקיף בעינים פקוחות על מעשה בני האדם ועלילותיהם והמאורעות בעולם היוצאים על ידם

אחד הבורא ויוצר כל, 3) האמונה בחיי הנפש אחר מות הגוף; וכי היא תקבל שם (בעולם הבא) שכרה ועונשה על מעשיה אשר עשתה פה (בעולם הזה)· השתי אמונות האלה הן המה שני עמודי התוך והמכוננות החזקות בכל דת טוב ומשובח.

§. 7.

שאלה. מה המה האמונות הבלתי ראשיות?

תשובה. האמונות הבלתי ראשיות או הנשאלות (אבגעלייטעטע דאָגמען, דאָגמאטא דעריוואטיפא) יען כי המה הנקראים כך נשאלות ויוצאות ממקור האמונות הראשיות, הנה המה משונים מאוד בכל דת ודת, ומספרם הוא כמעט לאין קץ, אכן בכולם יש לנו כלל אחד גדול והוא אמונת דת אחת תוכל להיות בלתי מוכרחה מצד השכל ועכ"ז צריך בעל הדת הזאת להאמין בה כי זהו גדר האמונה ר"ל הננו מאמינים בדבר אחד אשר לא נוכל להכיר הכרת מציאותו מצד השכל כי אין לנו מופת שכלי עבורו. אבל באין אופן לא תוכל שום אמונה להיות סותרת להשכל ר"ל שתהיה נמנע בהגיון כי אז לא נוכל להאמין בה·

הערה. ד"מ האמונה במציאות המלאכים הוא ממין הראשון אבל להאמין כי הקב"ה הוא בעל גוף ואיברים או שפעולותיו המה דומים לפעולות גופניות הוא ממין השני ולכן כנים דברי חכמי התלמוד באמרם אם נמצא בתורה „יד יי או" הנני אשא את ידי וכו' „אז נצרך לומר דברה התורה בלשון בני האדם·"

§. 8.

שאלה· מהו האמונה הישרה בעצם אלוהית?

תשובה· האמונה הישרה בעצם אלוהית היא כי עצם או מהות האלוהית היא נעלה על כל רעיון וחקר וכי היא נסתרה ולא נדע ממנה מאומה כי הוא ב"ה גבוה מעל גבוה ומי ישיגהו? עמוק עמוק ומי ימצאנו? — אבל מצד אחר הננו כמעט מוכרחים לצייר לנו איזה רעיון או צורה ממהות הבורא כי לנו (בני האדם ובפרט להמון) הנה כל דבר אשר אינו נופל תחת איזה צורה הוא אינו נמצא אבל הננו צריכים לזהר מאור מאוד מלעשות זאת! כי ע"י זה הנה נעשה מהרוחני על כל רוחני דבר גשמי ומהאין סוף ובלתי מוגבל, דבר בעל סוף וגבול. ובאמת נפלו הרבה גדולים וטובים בהטעות וכשלו בהמכשול הזה, ולכן אנחנו בני ישראל אשר נפל לנו לחבל, האמונה היותר טהורה ביחס למציאות האלהים הנה נשמר אותנו מאוד מאוד מלחטוא בפינו או גם ברצונינו נגד אלהינו אלוה העולם האין סוף בלי ראשית ובלי אחרית אשר לא יכילהו שום רעיון או ציור או תמונה. ונזכור תמיד דברי הקהלת „האלוהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים!" —

§. 9.

שאלה. מהו האמונה הישרה ביחס לאחדות אלוהים?

תשובה. האמונה הישרה באחדות אלהים היא כי הבורא הוא אחד בתכלית האחדות כי הוא דבר פשוט בתכלית הפשוטות בלי שום הרכבה והוא אינו גוף ואין לעצמותו שום שייכות עם עצמות הגופנית ואין

ידבר מחוקי הדת בכלל (פראַקטיטע אָוזגעאיינע רעליגיאָנסזעהרע, פרע־סקריפליאָנעס רעליגיאָנעס געגנעראַזעס) ר"ל כאשר מחויב כל בעל דת לעשות דבר מה באשר הוא בעל דת בכלל.

פרק ראשון מלימודי הדת בכלל.

§. 4.

שאלה. מהו היסוד הראשון מלימודי כל דת ודת?

תשובה. היסוד הראשון מלימודי כל דת ודת הוא היצר הטוב (דאז געוויססען, קאָנסליענליא, עיין חכמת המוסר 3 .§). כי היצר הטוב או קול הצדק אשר בקרבינו הוא מצוה לנו ומכריה אותנו להאמין כי יש בורא ועושה כל אשר הוא הבעל צדק ויושר בתכלית השלימות, כי הוא ברא עולמו בצדק ובריותיו ברחמים, וכי הנפש לא תמות במות הגוף אבל תחיה אז ותתענג בזיו פני האלוהים אם צדקו מעשיה וכי גם בעולם הזה השכר העליון האמתי והנעלה בעבור עשיית הצדק הוא התענוג הרוחני והנעלה אשר יש לנו בידיעתינו כי פעלנו צדק ויושר וקול הצדק הזה קורא ג"כ בקרבינו כי יש חשבון לכל המעשים וכי אין מעשה טובה בעולם בלי שכר טוב, ואין מעשה רעה בעולם בלי עונש רע ואף כי השכר והעונש יאחרו לפעמים ולא יבואו תכוף, אחר המעשה על כל זה הנה בא יבואו ואין מציל מידם. לכן לימוד הראשון מכל דת ודת צריך שיהיה „דע כי יש יצר הטוב בקרבך וקולו הוא קול הצדק ואתה הסכת שמע תמיד בקולו!"

§. 5.

שאלה. מהו האמונה הראשונה בכל דת ודת?

תשובה. האמונה הראשונה בכל דת ודת היא אמונת האדם בו ובעצמו ר"ל שהאדם יאמין כי נפשו היא חלק אלוה ממעל ובידה הכח והכשרון לקנות לעצמה האושר האמתי (וואהרע זעליגקייט, פעלי־ציטאס ווערא) אם תשלם את עצמה בקניני הדעת והצדק. ובידה הכח להתקרב את עצמה אל אלוהים ולהיות קדושה כאחד הקדושים ממעל. להאדם אשר יחסר האמונה הזאת יחסר ג"כ אפשרות פעולת הצדק ולמי אשר יחסר אפשרות פעולת הצדק הוא אינו בעל דת כי אין דת בלי פעולת הצדק. האמונה הזאת מהאדם בגדולת מדרגת נפשו תקרא ג"כ האמונה הנושאת (סוביעקטיפע רעליגיאָן, רעליגיאָ סוביעקטיפיטאטיס או ג"כ רעליגיאָזיטעט, רעליגיאָזיטאס).

הערה מאיכות האמונה הזאת יוצאת כי הוא אחת ונמצאה בכל הדתות לכן נוכל לומר כי רק דת אחת ואמונה אחת יש בעולם ר"ל באשר נשקיף על האמונה הראשונה ככל דת אשר היא האמונה הנושאת.

§. 6.

שאלה. מה המה שאר אמונות הראשיות בכל דת משובח?

תשובה. שאר אמונות הראשיות (הויפטוואהרהייטען, דאָג־מאטא אָריגינאַריא) בכל דת אמת המה שנים, והיינו א) האמונה באלוהים

בשם ידיעת האמונה הכללית (אלּגעמיינע גלויבענסלעהרע, דאָגמאַטיקא אוני-ווערזאלים).

הערה. בהידיעה הזאת נחפש אחר חוקי פעולות הנפש ביחוסם אל הבורא ולא על הנברא, ולכן יצא לנו בזה ההפרש בינה ובין ידיעת חכמת המוסר (המדברת מחוקי החסד מנברא לנברא) ובין ידיעת משפט הטבעי (המדברת מחוקי החסד מנברא לנברא) ובין ידיעת משפט הטבעי (המדברת מחוקי הדין והיושר בין נברא לנברא) ובין ידיעת היפה והנעלה (המדברת מחוקי התענוג בין נברא לנברא); אכן יען כי בידיעת פילוסופיא הדת נניח מקודם ביסוד מוסד באין שום ספק האמונה במציאות הבורא והאל־מות הנפש (אונטטערבליכקייט) לכן יצא לנו בזה ההפרש בינה ובין ידיעת המעטאפיזיקא החוקרת לדעת ולהכיר אמתת מציאות הבורא ואל־מות הנפש.

§. 2.

שאלה. איככה תחלק הידיעה הזאת?

תשובה. הידיעה הזאת תחלק בשני חלקים והיינו א) בפילוסופית הדת בכלל; ב) בפילוסופית הדתות בפרט (אנגעוואנדטע רע-ליגיאָנספילאָזאָפיע) המדברת מחוקי יחוסי האדם אל האלוהים באשר נמצא אותם בהדתות הפרטיות הנמצאות כעת על פני האדמה.

הערה. הנה נראה כי החלק השני נשען על החלק הראשון כי באמת יסוד כל הדתות השונות והרבות הוא רק אחד והוא הרעיון במציאות כח אחד עולמי אשר ברא ויצר תבל ומלואה, הארץ וכל אשר בה. ואף שנמצא כי בעלי דתות רבות נפלו פה בטעותים גדולים ועבדו לאלילים במקום אלוהים אמת, עכ"ז הטעות היה רק בהכרתם אבל לא ברצונם כי כולם יחפשו לעבוד ולקטר ולהגיש לאלוהים אמת אכן הנה נחסר להם האור האמתי ולכן נפלו המה בבורות ובפחים ובפחות ואבדו דרך האמת. מזה יוצא כי הננו מחוייבים לאהוב את כל אדם מאיזה דת שיהיה, כאחינו כי כולנו בני אב אחד נחנו ובכל מקום מוקטר ומוגש לאלוהי אמת ר"ל להאין סוף האמתי הרוחני העולמי העליון על כל, אשר ממנו יצא כל, ואף כי המקדשים והמקטרים לאלילים (איידאָלען) לא ידעו מעולם מי הוא אלוהים אמת כי המה הולכים בחשכה ומחליפים הנברא בהבורא, הגשמי בהרוחני הבעל קץ ותכלה בהעולמי מעולם ועד עולם בלתי ראשון ובלתי אחרון; אכן הרעיון הבלתי בהיר ממציאת אלוהים או האידעא הראשית ממציאות הבורא (עיין מעטאפיזיקא 62 §) נמצא בכולם כי כולם אנשים המה ובני אדם בעלי תבונה כאחד מאתנו ואנחנו נשיש באור האמת אשר האיר אלהים במחנה ישראל.

חלק ראשון מפילוסופיא הדת בכלל.

§. 3.

שאלה. בכמה פרקים תחלק פילוסופיא הדת בכלל?

תשובה. בשנים הפרק הראשון ידבר מלימודי הדת בכלל (טהעאָרע-טישע אלּגעמיינע רעליגיאָנסלעהרע, קאָנגיליאָנים געגנעראלעם) ר"ל באשר מחוייב כל בעל דת לדעת ולהאמין דבר אחד הוא בעל דת בכלל. והפרק השני

ספר שביעי

מפילוסופית הדת

(Philosophia Religionis).

ליטעראטור,

או שמות איזה ספרים מפוארים הנכתבים בידיעה הזאת בלשון עברית. —

ספר מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון,
ספר הכוזרי לרבינו יהודה הלוי,
ספר העיקרים לרבינו יוסף אלבו,
ועוד שאר ספרים מהוללים מחכמי הספרדים.
בלשון אשכנזית:

Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Schelling, Philosophie der Religion.

Fichte, Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre in Vorlesungen.

Hegel, Religionsphilosophie.

Krug, Eusebiologie, oder philosophische Religionslehre.

פתיחה

§. 1.

ידיעת פילוסופיא הדת (רעליגיאָנספילאָזאָפיא, פילאָזאָפיש רעליגיאָנלעהרע) היא הידיעה מחוקי הנפש ביחוסה אל האלוהים ר"ל מחוקי פעולותיה ביחוסם אל הבורא בעצמו ולא אל אחד מהנבראים. אכן יען כי הידיעה הזאת תשען את עצמה על אמונת מציאת האלוהים הבורא כל ועל אמונת עולמית הנפש ר"ל כי היא לא תמות במות הגוף, לכן תקרא הידיעה הזאת ג"כ

מבני הדת ואם כל בני הדת יתעבו פה אחד איזה חק או גדר מחוקי הדת איככה הוא באפשר שהמה ימצאו עוד בדתם אושר ועונג הנפשי? אבל בהיפוך אם ישארו הכהנים בעקשותם אז יעזבו צאן קדשים את העדר והרועים הכסילים ישלמו בנפשם לפני כס אלהים עבור חטאם אשר חטאו והחטיאו את הרבים.

§. 104.

שאלה. מהו היחס הנמצא מצד משפט הטבעי בין כנסיות הדתות המשונות.

תשובה. המשפט הטבעי והתבונה שואלים כי כל כנסיות הדתות יכבדו זה את זה כנפשות מוסריות (§. 52) והיינו אין כל אחת מהם רשאי להסיג גבולי רעותה. ולכן אין רשאי לכל אחת מהם ללמד את בניה לשנוא את כל בעלי ובני דתות האחרות או לרדוף אותם ולמרר חייהם ולכעוס אותם ולהשביע אותם בוז וקלון ולכרוח אותם ע"י זה לעזוב דת אבותם כי זהו חטא גדול מצד משפט הטבעי, ורע בעיני יי אשר לפניו כל הדתות המה שוות אם ימלאו תכלית אחד והוא להדריך את האדם בחוקי הצדק והיושר ומוסר השכל אם הוא בוהר בזאת יותר מבאחרת (כי כל הדתות אינם שוים במדרגה) עכ"ז הוא אינו מתעב שום דת אשר תכליתו הוא להיטיב להאנשים הטבת האושר והמוסרי ואם יי אינו מתעב למה נתעב אנחנו, ולמה נשכח כי כולנו בני האדם בני אב נחנו ויוצרינו ברא כולנו?

§. 105.

שאלה. מהו יחס כנסית הדת אל ממשלת המדינה?

תשובה. יען כי על ממשלת המדינה הוא מוטל החוב לשמור שלום המדינה מבית ומחוץ, לכן יש ג"כ לממשלת המדינה הכח והזכות לסגור פתחי המדינה לפני כנסת דת אחת אשר לדעתו הוא מזקת לשלום וטובת מדינתו, ולא יניח בעלי הדת הזאת לכנוס בתוך מדינתו; אכן אחר אשר מושל המדינה הניח בעלי דת אחת לכנוס בתוך המדינה, אז הוא הורה ממילא כי הדת הזאת אינה מזקת לשלום המדינה ואז הנה החוב מוטל עליו (מצד משפט הטבעי) שיקבץ גם בעלי הדת הזאת בחיקו כבנים גמורים וליתן להם זכיות כל שאר אזרחי הארץ.

תם ספר ששי.

כי האדם הנולד בדת אחת צריך שימות בעל דת הזאת ושלא לעזוב דת ואמונת אבותיו כי זהו הקשר החזק והאמיץ המקשר האבות להבנים ומשפחה למשפחה, על כל זה מצד הדין יוכל אדם אחד גדול בעל דת אחת אשר אבד אמונתו לדתו ואחר אשר חקר ודרש בו בלב טהור למצוא האמת והוא מצא בו דברים אשר אינו יוכל להאמין בם ובהיפוך מצא דת אחרת אשר הוא לדעתו יותר אמתית אז הרשות בידו (מצד הדין) לעזוב דתו הראשון ולקבל הדת אחרת ומצד ומשפט הטבע ממשלת מדינתו לא תוכל למחות בו ולהשטין אותו בזה.

הערה. אכן מי שמחליף דת אבותיו ומקבל דת אחרת לא בעבור שדת האחרת היא יותר טוב מדתו (כי באמת הוא יודע שהראשונה הוא יותר טובה מהשנית) אך בעבור שהוא מקווה לקנות לו כבוד ועושר או שאר קניני העולם אשר דרכם נסתרה מבני דת אבותיו, אז אוי לו ואוי לנפשו כי היא המיר קנין עולם עבור קנין עובר והאיש הזה הוא באמת מבוזה בעיני אנשי הדת אשר עזב ובעיני כל איש ישר מאנשי הדת אשר הוא קבל דתם. — — וי״ ישמרינו מזה.

§. 102.

שאלה. מהו כח ממשלת כנסית הדת וביד מי הוא ומה הוא גבולה?

תשובה. כח ממשלת הדת (גייסטליכע וואלט, פאטעסטאס עקלע־זיאסטיקא) הוא אינו במקל ורצועה, רק בפה, והיינו ללמד ולהורות את העם ולהראות לו כי רק דרך הדת האמתי הוא דרך האור ועל ידו יקנה הבעל דת לעצמו חיים מוצלחים ואושר עולמים. — הממשלה הזאת היא נתונה בידי כהני הדת (פריעסטער, גייסטליכע, קלעריקי); להם ג״כ הכח ליתן חוקי הדת (המקובלים לרוב העם) לגדור גדירות ולשפוט בין אנשי הדת בדברים הנוגעים לחוקי הדת ולענוש על העובר על חוקי הדת בפרהסיא, בדברי תוכחות; אבל לא מכת חרב והרג ואבדן ומכל שכן שאין בידם לענוש את איש הדת להאמין באמונה אחת מאמונות הדת, כי האמונה הוא דבר הלב ואינה נופלת תחת שבט המכריח מבחוץ. הנסתרות ליי אלהינו. אמרה התורה.

הערה. גם בתורתינו נמצא תמיד: דע את אלוהי אביך ועבדהו וידעת והשיבות אל לבבך כי יי הוא בשמים ממעל וכו׳ ולא נאמר פה האמן באלוהי אביך או והאמנת והשיבות אל לבבך וכו׳ עיין בספר היקר חבות הלבבות (שער הבחינה) מענין הזה.

§. 103.

שאלה. מהו יחס כנסות הדת אל בניה?

תשובה. יחס כנסות הדת אל בניה (ר״ל בעל הדת) הוא כי צורת הדת צריך שתהיה בכל עת מרוצה ומקובלת לרוב בני הדת ולכן אם ישאלו רוב בני הדת או כולם פה אחד שכהני הדת ישנו איזה חוקים וגדירות מחוקי הדת אשר המה רק טפל לו ונופלים תחת שינוי הזמן והמקום (אבל לא מיסודי ועיקרי הדת אשר אם יפלו יפול גם הדת עמהם) אז מחוייבים כהני הדת לשמוע בקול בני הדת. כי תכלית כל דת הוא אושר ועונג הנפש

§. 98.

שאלה· מהו גבול כח ממשלת האדון על העובד בכמות ובזמן?

תשובה. ג ב ו ל ממשלת האדון על העובד ב כ מ ו ת (טראנקען דער הערשאפטליכען געוואלט, וואַרגאַ פאָטעסטאטיס העריליס) הוא יוצא מהאמור למעלה (§. 97) ר"ל כי האדון לא יוכל להכריח את העובד לדבר אחד אשר הוא (העובד) לא התקשר את עצמו בהתחלת העובדות ולא התחייב ברצונו הטוב לעשותה· מזה יוצא כי באין אופן לא יוכל האדון להמית את העובד או למכרו לאחר כי אין ביד שום אדם ליתן רשות לאחר להמית אותו או למכור אותו לעבד עולם (§. 26) — גבול ממשלת האדון על עובדו בזמן או ס ו ף ממשלת הזאת (ענדע דער הערשאַפטליכען געוואלט, פיניס פאָטעסטאטיס העריליס) הוא הזמן המותנה בההתקשרות או קודם או גם אחר כלות הזמן הזה ברצות שני הצדדים, או גם אם אינו ממלא האדון את התחייבותיו המותנים. אכן באין אופן לא יוכל להיות הזמן הזה יותר ארוך מחיי העובד (או השכיר לעבודה) כי בני העובד ובפרטות הגדולים אשר אינם עומדים תחת ממשלת אביהם המה תמיד חפשיים מעבודה הן בחיי אביהם והן אחר מותו כי המה בני השכיר לעבודה אבל לא בני העבד עולם (טקלאַפע).

§. 99.

שאלה, מי הוא אבי הבית ומהו המה בני הבית?

תשובה, א ב י ה ב י ת (הויזפאטער, פאטריארך) הוא האב הראשון או האב הזקן (גראָספאטער) לכל בני המשפחה, הוא היותר מכובד מכל בני המשפחה· אחר מותו יורשת אשתו או א ם ה מ ש פ ח ה (הויזמוטטער, מאַטרָנע) את הכבוד הזה ואחר מותה יורש בנם הבכור את הכבוד הזה· כל שאר בני המשפחה יקראו ב נ י ה ב י ת (הויזגענאָססע, דאָמעסטיקי)

פרק ששי מזכות כנסית הדת.

§. 100.

שאלה, מהו כנסית הדת?

תשובה, בשם כ נ ס י ת ה ד ת ב כ ל ל (קירכע איבערהויפט, פאָסיעטאס עקקלעזיאסטיקא) תקרא החברה אם יתחברו הרבה אנשים לעבוד את אלוהים בגלוי ולעין כל באופן מיוחד ומשונה משאר האופנים אשר בהם יעבדו שאר האנשים לאלוהים. כנסית הדת הוא נפש מוסרית (§. 52) כשאר חברות אנשים הנוסדים לתכלית רשאי, ולכן יש ג"כ לה זכיות וחובות. קיבוץ הזכיות והחובות אשר יש לכנסות הדת יקרא בשם ז כ ו ת כ נ ס י ת ה ד ת (קירכענרעכט, יוס עקקלעזיאסטיקום).

§. 101.

שאלה, מהו קישור כנסית הדת?

תשובה, יען כי כל חברת אנשים היא נוסדה על קישור (פערטראג, פאקטום) אחד הנעשה ברצון כל בעלי החברה (§. 34) לכן בהכרח שג"כ כנסית הדת הוא נוסדה על קישור אחד, כי אף שחוקי המוסר אומרים לנו

הטוב יוכל הדומה לבהמה באדם שלם בעל דעת ומוסר ומועיל לקיבוץ המדיני, וכן ע"י חלימוד הרע יהיה לארם סכל ורשע ורע ומזיק לקיבוץ המדיני, לכן נראה כי לממשלת המדינה יש הכח וחזכות להכריח את האבות לשלוח את בניהם לבתי ספר הטובים הנוסדים מהממשלה או לפחות להשטין אותם שלא ישלחו אותם לבתי ספר רעים ומקולקלים, אף כי אין להממשלה שום זכות, ד"מ לפקוד על אב אחד „עשה מבנך אומן אבל לא סופר" וכדומה כי אדם אחד יכול להיות או אומן או סופר ולהיות בשניהם אדם טוב ומועיל לקיבוץ המדיני.

§. 96.

שאלה. מהו היחס בין האדון להעבד?

תשובה. אם שני (או הרבה) אנשים יבואו בקשר זה לזה באופן שהאחד מהם הוא מחוייב לעבוד בגופו איזה זמן להשני נגד איזה שכר קצוב אז נקרא הראשון ע ו ב ד (דיענער, סערוויטאָר, סערוואוס) והשני א ד ו ן (הערר, דאָמינוס, הערוס, מאַטרע). וזכות האדון ביחס להעובד אותו היא הזכות על ה נ פ ש (§. 17) ולכן העובד אשר ממנו נרבר פה הוא איננו ע ב ד עולם (טקלאווע) כי העבד הזה אינו עובד זמן ידוע רק ת מ י ד ואינו מקבל שום שכר קצוב, אבל בהיפוך הוא אבד כל זכיות האנושיות אשר לו (§. 18).

§. 97.

שאלה. מהו כח הממשלה מהאדון על עובד ומהו יסודה?

תשובה. כח הממשלה מהאדון על העובד (הערשאַפטליכע געוואַלט, פאָטעסטאַס העריליס) הוא אינו דבר אחד רק קיבוץ כל הזכיות אשר יש להאדון על עובדו כי אם ד"מ שכרתי איש אחד לעבוד לי שדי אז יש לי עליו הממשלה להכריח אותו למלאות כל חובותיו ביחס לעבודת שדותי, אבל לא לדבר אחר, ואם שכרתי איש אחד לעבוד לי בבית אז יש לי הממשלה עליו להכריח אותו לעשות כל עבודת הבית אבל לא עבודות אחרות (ד"מ עבודת שדה וכרם). כי כל יסוד כח ממשלתי על עובדי הוא ה ת ק ש ר ו ת ה ע ו ב ד ו ת (דינסטפערטראַג, פאַקטום סערוויטוטיס) אשר על ידו התקשר א"ע עובדי בהתחלת עבדותו לעבוד לי עבודות ידועות בזמן ידוע נגד שכר ידוע ולכן ממשלתי על עובדי הוא אינה ממשלת האדון על העבד כאילו הוא דבר רק כעל אדם אחר אשר ברצונו הטוב רצה להכניע לי כוחות גופו באופן ידוע על איזה זמן ידוע. והנה נראה בזה כי אין שום חובת הכנעה מהעובד תוכל להיות נולדה עם העובד כי בעת לידתם כל האנשים המה חפשים בשוה. רק הכנעה אחת היא נולדה עם האדם והוא הכנעת איש המדיני אל ממשלת מדינתו אשר בה נולד כי כמו שהנולד במדינה אחת יקנה לעצמו ע"י ההולדה את כל זכיות האזרחים מהמדינה הזאת (§. 67) כן בהכרח יפלו עליו ברגע לידתו כל חובות האזרחים ממדינה הזאת ויען כי שערי כל המדינה המה נפתחים, ואיש אחד אשר רוצה לצאת מהמדינה ולהיות אזרח ממדינה אחרת אין איש מוחה בידו לכן כל זמן שהאזרח הנולד בהמדינה נשאר במדינה, הנהו בהכרח הודה בשתיקתו כי הוא מקבל עליו כל חובות האזרחים ממדינה הזאת ובתוכם ממילא ג"כ החוב הראשון והוא הכנעתו תחת הממשלה.

היא טובה גדולה ורבה עבורו כי הוא יקנה לו בחיים הזה שלימות הדעת והמוסרי וילך באור החיים, לכן נראה כי מצד אחר הנה הבנים המה מחוייבים להשיב גמול תודה לאבותם אשר הוציאו אותם לאור השמש והגדילו אותם בכובד גדול ויגיעה רבה. — ובאמת אין חיוב גמול תודה על פני הארץ הוא יותר גדול מחיוב גמול תודה מהבנים לאבותם.

§. 94.

שאלה. מהו כח ממשלת האבות על הבנים ומהו יסוד זכות הממשלה הזאת?

תשובה. כח ממשלת האבות על הבנים (עלטערליכע געוואלט, פאטעמ-טאס פאטעסטאס) היא שייך להם כל עת שבניהם המה קטנים ובלתי בעלי פה (§. 83) כי יען שגידול הבנים ללמדם מוסר ודעת ולהדריכם בדרך הישר היא מוטל על אבותם לכן הנה בהכרח שיהיה להאבות על הבנים (בכל עת הגידול) כח הממשלה להכריח אותם לשמוע אל כל פיקודיהם כי בלעדי זאת אין שום גידול בנים באפשר. אבל יען כי גבול התחייבות גידול הבנים הוא העת אשר בה יתגדלו הבנים ויהיו לבעלי שכל היכולים להנהיג ולהדריך את עצמם, לכן ישבות כוח ממשלת האבות על הבנים ג״כ בעת הזאת; בלשון אחר נוכל לומר: האבות המה האפוטרופסים הטבעיים (נאטירליכע פארמינדער, טיטאָרעס נאטורעלעס) מבניהם.

§. 95.

שאלה. מהו המה גבולי הכח הממשלה הזאת ביחס אל כמותה?

תשובה. יען כי יסוד כח ממשלת האבות הוא חובת גידול בניהם (§. 94), ויען שגידול הבנים צריך שיהיה תמיד לטובתם, ויען שהטובה הראשונה בחיים הוא לחיות והרעה הראשונה והיותר גדולה לכל בעל חי הוא המות, לכן יצא מזה כי אין להאבות שום כח או זכות להמית את בניהם וזה גבול (טראנקע, שראנקע) כח ממשלת האבות ביחס אל המותה. והאבות הממיתים את בניהם, בעבור שהמה בניהם, הנה המה (האבות) רוצחים ויענשו משפט מות כשאר הרוצח שופך דם האדם, אבל חוץ מזה אין לממשלת המדינה שום זכות להפקיד על האבות איככה יגדילו המה בניהם אם המה רק מגדילים אותם בדרכי הצדק והיושר.

הערה. אם אב אחד הוא שופט המדינה ובנו עשה חטא מות (ר״מ שפך דם האדם) אז יוכל האב השופט לשפוט את בנו ולהענישו בעונש מות, אכן העונש הזה בא כעת מהאב על הבן לא באשר שהוא אביו, והנענש הוא בנו, רק באשר שהוא שופט כל המדינה וממילא הוא גם שופט בנו וזהו הפרש גדול.

הערה. ברוב המדינות הטובות נמצא כי ממשלת המדינה הכינה בתי ספר (שולען, שקאָלאֶ) אשר בם ילמדו ילדי המדינה (בחנם או נגד שילום שכר הלימוד) בינה ודעת או גם כשרון המלאכות, ועל כולם דעת הדת (רעליגיאָן) דברי מוסר (מאָראַל) ויען שאיכות הלימוד בכלל (לעהרגעגענשטאַנדע) הוא דבר נחוץ וגדול מאוד לאיש הנולד כפרא אדם ורק ע״י הלימוד

*

החיתון. — אם הבעל או האשה עוברים על אחת מחתחייבות האלה, אז יש להשופט המדיני הזכות להכריח את החלק העובר לקיים התחייבותו.

הערה. כל החיובים הפרטיים מהבעל כמו שאר כסות ועונה וכל החוייבי' הפרטיים מהאשה כמו גידול הבנים ושימוש הבית וכדומה נכללים בתוך הכלל האמור פה.

§. 92.

שאלה. מהו פירוד קשר חחיתון האמתי ואיככה יעשה הוא?

תשובה. פירוד קשר החיתון או הגירוש (טרעננונג דער עהע, שיי־דונג, דיוואָרציאָן) יוכל להיות (מצד המדינה) רק משולחן וממה (מעפאראַציאָן ר"ל שהבעל והאשה לא יהיו בבית אחד אבל בשאר הדברים המה עודנם אגודים זה בזה, 3) מכל וכל (פעָלליגע שיידונג) ואז יוכל הבעל ליקח בנשואין אשה אחרת והאשה תוכל להנשא לאיש אחר. כלל גדול יש בהגירוש והוא כי שני הצדדים צריכים להיות מרוצים כי בלעדי זאת אין פירוד קשר החיתון הוא אפשר מצד משפט הטבעי. — גם בכל מקום אשר הנשואין הנה נעשים בידיעת והסכמת מושל המדינה, הנה צריך ג"כ פירוד הנשואין שיעשה בידיעת והסכמת מושל המדינה כי בלעדי זאת תוכל ממשלת המדינה לומר „הנני יודע רק מהנשואין אבל לא מהפירוד" ואז הנה שני הצדדים נשארים עודם אגודים זה בזה. —

הערה. אף כי הגירוש בעל כרחה ר"ל בלי רצון האשה (רעפודיאַציאָן) הוא גירוש מצד דין תורה, על כל זה כבר הגאונים ובפרטות רבינו גרשון מאור הגולה נתן חרם עבור זה ועכשיו נוכל לומר שלכל בן ישראל הנה הגירוש בעל כרחה הוא אסור והוא בטל ומבוטל. כי באמת רק בין אנשי הקדם אשר המה קונים נשיהם כאמה והאשה היא אינה שוה בזכיותיה עם הבעל והיא תחת הבעל, רק להם יוכל להיות הגירוש בעל כרחה אבל לא אצל אנשי אייראפא אשר להם הנשואין הוא כמו שותפות, הנעשה בהסכמת שני השותפים, ולכן צריך שיהיה פירוד השותפות ג"כ בהסכמת שני השותפים (עיין §. 34)

§. 93.

שאלה. מהו יחס האבות להבנים?

תשובה. אם יולדו בנים (הן בהחיתון הטבעי והן בהחיתון האמתי) אז יצא יחס חדש מזכיות וחובות, כי באשר שהאבות המה סבות מציאת ילדיהם על הארץ הלזו לכן תאמר לנו התבונה כי המה ג"כ מחוייבים לגדל את בניהם, לחלבישם ולכלכלם ולספיק לכל צורכם עד אשר יגדלו ויוכלו לפרנס את עצמם והנה נוכל לצייר לנו שהנה נעשה כמין התקשרות בלתי מפורשת בין האבות ובין הבנים אשר יולדו מהם. כי כלל גדול אין חבין לאדם שלא בפניו ואם היה רשאי להאבות לעזוב את בניהם אחר לידתם בעת שהמה חלושים ואינם יכולים לפרנס את עצמם אז היה זאת רעה רבה להם ואז היו יכולים הבנים הקטנים הנעזבים לומר לאבותם האכזריים: „למה הוצאתם אותנו מהאין אל היש כדי להמית אותנו ברעב ובצמא ובחוסר כל?" וזה לא יתכן. אכן מצד אחר יען שמציאות כל אדם על פני הארץ

(עהעליכע קינדער) בעיני אלהים ואדם ורק המה רשאים לבוא בכבוד בקהל המדינה אבל לא הבנים הטבעיים (נאטירליכע קינדער) או הממזרים (באס־טארד'ס, באנטארד'ס) כי המה קלון אבותם.

§. 88.

שאלה. מהו יחס החתונה האמתית אל המדינה?

תשובה. יען שהחתונה האמתית הוא התקשרות אחת הנודעה ומכובדת מקיבוץ המדינה וחסות תחת צל כנפיה (כי השופט המדיני יכול לענוש המקלקל הקישור הזה או הנואף) לכן יש לקיבוץ המדיני ג"כ הזכות לתת חוקים ידועים ביחס להחתונה האמתית ולומר כל החתונה אשר אינה נעשה כפי החוקים האלה היא אינה חתונה אמתית ואינה מקובלת ממני. אכן כל מנהגי החיתון האמתי המשונים, המה רק תנאי החתונה האמתית והממצעים אותה והחתונה האמתית בעצמה לא תשלם שלימות גמור בלי הביאה. לכן כל חיתון בלי ביאה הוא אינו חיתון גמור רק חיתון למראית העין (טיינעהע).

הערה. זהו ג"כ יסוד דברי בעלי התלמוד בעניני גיטין וקדושין באמרם „כל המשנה ממטבע שטבעו החכמים הנה בעולתו בעולת זנות".

§. 89.

שאלה. איזה הענינים בהחיתון האמתי צריכה המדינה להשטין מצד השכל והמוסר?

תשובה. המדינה צריכה מצד השכל והמוסר להשטין שלא יהיה חיתון אמתי בין איש עם הרבה נשים (פיעלוויבעריי, פאליגאמיע) או בין הרבה אנשים עם אשה אחת (פיעלמעננעריי, פאליאנדריע), ושלא יהיה שותפות להאנשים בנשיהם (וייבערגעמיינשאפט, כדעת פלאטא) ושלא ימצא חיתון עם ערות דמים (בלוטשאנדע, אינצעסט) והן המה הקרובים האמורים בתורה (ויקרא י"ח).

§. 90.

שאלה. מהו תכלית החיתון האמתי?

תשובה. תכלית החיתון האמתי הוא להוליד בנים ובנות ולהשאיר זרע על פני הארץ כדי שלא ימחה שם המשפחה ושיקויים ע"י זה מציאות כל דור האדם וחוץ לזה הנה תכלית חיתון האמתי הוא עוד לטובת אנשי החיתון בעצמם כדי שיעזרו זה לזה בכל ימי חייהם ולהקל כל אחד עול רעהו ולהמתיק לו ימי החיים.

§. 91.

שאלה. מהו הכלל הגדול ביחס לזכיות וחובות מהבעל להאשה זה נגד זה?

תשובה. הכלל הגדול בענין קישור הזכיות והחובות בין הבעל להאשה הוא כי משפט אחת לשניהם ר"ל מספר זכיותיהם ומספר חובותיהם המה שוים אף כי איכות זכיות וחובות הבעל היא משונה מאיכות זכיות וחובות האשה. אבל שניהם המה מחוייבים לעשות כל דבר אשר על ידו יתמלא תכלית החיתון, ולעזוב עשיית כל דבר אשר על ידו יתקלקל תכלית

אחד קודם מותו) כי רק ע"י זה תשלם המדינה ההתחיבות אשר לה נגד כל בן המדינה שתעזור לו להוציא כל כוחות נפשו וגופו מהכח אל הפועל.

§. 85.

שאלה. בכמה חלקים תחלק ידיעת משפט הטבעי המעשיי?

תשובה. ידיעת משפט הטבעי המעשיי תחלק בהרבה חלקים או ענפים כי בכל מדינה ומדינה נמצאו ענפים רבים ומשונים אשר כל אחד כולל קיבוץ גדול מזכיות וחובות, אכן אנו נדבר פה רק מהשני הענפים היותר ראשיים מהם, והיינו: א) מ ז כ ו ת ה מ ש פ ח ה (פַאמיליענרעכט, יוס פַאמיליאֶ); ב) מ ז כ ו ת כ נ ס י ת ה ד ת (קירכענרעכט, יוס עקקלעזיאֶ).

פרק חמישי מזכות המשפחה.

§. 86.

ה ח ת ו נ ה ה ט ב ע י ת (נאטירליכע בעגאטטונג, קאָנקוביטוס נאטוראַלע) הוא כי אם יפתה איש אשה ויבוא אליה אז התחתנו שניהם חיתון טבעי. — אף כי שהמעשה הזאת הוא רעה והטאה בעיני יי׳ על כל זה אין להשופט המדיני שום זכות לענוש לא את האיש ולא את האשה על תזנותם כי אם האיש אינו מקושר בקשר החיתון האמתי (87 .§) עם אשה אחרת והאשה (בתולה או אלמנה או גרושה) הוא אינה מקושרה בקשר החיתון האמתי עם איש אחר ושניהם היו מרוצים להזנות זה עם זה, אז אין שום מקום לשופט המדיני לענוש אותם עבור זה (כי זהו חטא הנוגע לחוקי המוסר אבל לא לחוקי המדינה) אכן אם אנס אדם אשה אחת (בעולת בעל או לא) אז עשה הוא חטא גדול ורב גם נגד קיבוץ המדינה כי הוא בזה כבוד אשה אחת באופן היותר רע ולכן צריך הוא שיענש עונש חמור. ובאמת יש כמה עמים ומדינות המענישים חטא האינום (נאָטהצוכט, סטופרום וויאָלענטום) בעונש מות.

הערה. אף כי הדברים אשר דברנו פה המה משונים מעט מחוקי תורתינו הקדושה בענין הפיתוי והאינום, על כל זה לא ירע זאת בעיני הקורא כי אנחנו מדברים בספרינו זה מחוקי משפט הטבעי אבל לא מחוקי הדת, זה כלל גדול.

§. 87.

א ב ל ה ח ת ו נ ה ה א מ ת י ת א ו ה מ ו ס ר י ת (עהע, מאטרימאָניום) הוא אם יתקשרו איש ואשה זה לזה ע"י קשר החיתון כנהוג לכל בני ארצם או לכל אנשי דתם עבור כ ל י מ י ח י י ה ם להיות זה עם זה במעמד הנשואין והאיש יתחייב את עצמו שלא ינאף עם אשה אחרת והוא תתחייב א"ע להיות מקודשת לו ושלא תנאף עם איש אחר בכל ימי חייהם. הבאים בקשר החיתון או אנשי החיתון (עהעלייטע, קאָניוגיא) המה נחשבים מאז ולהלן רק כאיש אחד, ובניהם יורשים אותם.

הערה. אף שהאבות המה מחוייבים לפרנס ולכלכל כל יוצאי חלצם והיינו גם בניהם היוצאים מהחתונה הטבעית, עכ"ז אין לבניהם אלה הזכות לירש אותם כהבנים הנולדים מחתונה כי רק המה נחשבו בבנים האמתיים

זעכט יורידיקא) הוא כל אדם חי ר"ל אשר יש בו נפש חיה ולכן גם החרש השוטה והקטן המה אנשים ביחס הדיני אבל העובר ברחם אמו, או הנפל הנולד מת או העובר אשר נשחת מראהו מאדם ואין לו צורת אדם (מיס־געבורט, מאָנזטר) המה אינם אנשים ביחס הדיני, ולכן המה אינם נושאים ולא מורישים שום זכות הן מזכותי הנולדים והן מזכותי הנקנים.

הערה. בגלל זה ניתן ג"כ הרשות להרופאים להמית הרחם במעי אמו אם לא יוכל לצאת החוצה ואם לידתו יהיה מסוכן להאם אף כי בכל מקום הוא כלל גדול שלא נוכל לעולם להמית אדם אחד כדי שנציל ע"י מיתתו חיי אדם אחר.

§. 83.

שאלה. מהו האדם בעל פה והבלתי בעל פה?

תשובה. האדם בעל פה (מינדיג, מאיאָרען) הוא האדם הגדול בעל שכל אשר יכול בעצמו להכיר זכיותיו ולהוציא אותם מהכח אל הפועל, אכן האדם בלתי בעל פה (אונמינדיג, מינאָרען) הוא האדם הקטן אשר אין לו עוד שכל שלם ואינו יכול להכיר בעצמו זכיותיו ולהוציא אותם מהכח אל הפועל. לפי חוקי רוב המדינות הנה האדם מן עשרים וארבעה שנה ולמעלה הוא נחשב כגדול ובעל פה ועד הזמן הזה הוא נחשב כקטון ובלתי בעל פה. והוא אינו יכול אז לא להתחייב א"ע ע"י איזה התקשרות או להתיר איש אחר מהתחייבות אשר האחר היה מחוייב לו; קנצי למילין האדם הבלתי בעל פה הוא נחשב כנושא הזכיות בכח (לכן לא יוכל שום אדם אחר לקלקל זכיותיו, כי הוא אדם הדיני) אבל לא בפועל (ולכן לא יוכל הוא בעצמו לשלוט בזכותיו). —

§. 84.

שאלה. מהו התחייבות המדינה נגד הקטנים או האנשים הבלתי בעלי פה?

תשובה. התחייבות המדינה נגד הקטנים היא להיות מגן להם והיינו א) שלא יקלקל שום אדם גבול זכיותם; ב) שיבחר איש אחד בעל שכל שלם ובעל רצון טוב שיהיה אפוטרופוס (פאָרמונד, טיטער עפיטראָפאָס) להם ר"ל שיעשה ויפעול עבורם לטובתם עם כל רכושם עד אשר יגדלו ואז יתן האפוטרופוס להם חשבון על כל פעולותיו וימסור להם רכושם בחזרה. השני זכיות האלה אשר יש להקטנים על קיבוץ המדיני נקראו זכיות האנושיות (מענשליכקייטסרעכטע, יורא הומאניטאַרא).

הערה. השני התחייבות האלה מהמדינה נגד הקטנים יוצאים מהאמור תוך §. הקודם כי בעבור שהקטון הוא אדם מדיני לכן הנה המדינה הוא מחוייבת לחסות גבולי זכיותיו כמו לכל שאר האדם בני המדינה; ויען שבתוך גבולי זכיות האדם, נכלל ג"כ הזכות להוציא כל כוחות נפשו וגופו (או רכושו) מהכח אל הפועל ולהיטיב מעמדו הגופני והנפשי בכל מה שאפשר, ויען שהקטון לא יוכל בעצמו לעשות זאת כי הוא אינו בעל שכל וכל מעשיו המה מבוטלים, לכן יצא מטילא ההתחייבות להמדינה להשים לו אפוטרופוס (אף אבי הקטון לא שם ליתומיו בעצמו אפוטרופוס

§. 79.

שאלה. מהו שביתת הכלי זיין?

תשובה. שביתת הכלי זיין (וואַפֿפענשטילשטאנד, סימפאנזיאָן ד׳ארמעס) הוא, אם שני צדדי הלוחמים יסכימו לעזוב המלחמה על איזה זמן מוגבל באופן שאחר כלות הזמן הזה יתחילו המלחמה מחדש. בעת שביתת הכלי זיין הנה אינו רשאי לשום אחד מהלוחמים להרים ידו נגד אויבו אף כי המה עודנם שונאים זה לזה, וחשלום רחוק מחם. לפני כלות הזמן המוגבל צריך להודיע הצד המחדש המלחמה לאויבו כי באיזה יום ידוע יתחיל הוא המלחמה מחדש כדי ששונאו ידע זאת ויזהר כי כלל גדול: כל המלחמה אשר נעשה בפתע פתאום מבלי שידע השונא כי נרצה ללחום עמו הוא רציחה אבל לא מלחמה.

§. 80.

שאלה. מה תשאל התבונה בענין המלחמה והשלום?

תשובה. התבונה תשאל שיבוא עת אחת אשר תמלא הארץ דעה ואמת מארץ יצמח וצדק ושלום ישקו ואז יכתתו העמים חרבותיהם לאתים וחניתותיהם למזמרות. כי המלחמה היא תמיד מקור רעות גדולות ורבות ליושבי הארץ, חרב תלך לפניה ודבר ורעב באים אחריה, הדרך היותר טוב לבוא לתכלית הזה הוא שכל המדינות יבואו בקשר הברית (שטאאטענבונד) זה עם זה ושלבבות מנהיגי המדינות ימלאו כולם מרוח יושר וצדק אמתי.

§. 81.

אף שכל אדם הוא אזרח ממדינה ידועה, עכ״ז באשר כל בני האדם המה אחים שוים במדרגת הבריאה וכולם בני נפש משכלת ולכלם כשרון קניית השלימות, כולם עומדים מצד הטבע נקשרים זה לזה בקשר זכיות והובות, אף שמקומות מושבותם המה רחוקים זה מזה כרחוק המזרח מהמערב, לכן נראה כי כל אדם הוא ג״כ אזרח כל הארץ (וועלטביר־גער, קאָסמאָפאָליט) כי הטבע היא שמה אותו למלך השליט על כל הארץ מזה הזכות יצא ג״כ אפשרות המסחר בין העמים הן ביבשה והן בדרך הים ושאר קישורי העמים לתכלית טוב ומשובח לתיקון העולם.

הערה. מזה יצא ג״כ כי הימים המה הפקר לכל ואין שום מדינה או ממשלה תוכל לכבוש אותם ולמחות עמים אחרים שלא יבואו שמה בספינות ושלא יעשו מסחר בים כי כמו שהאוויר הדרור הוא משותף לכל יושבי הארץ כן הנם ג״כ הימים כי כולם המה רק חלקים וזרועות מהים הגדול או אקאיינס הסובב את כל הארץ וגדולתו הוא לפחות שני שלישים מגודל כל היבשה ואיככה יוכל לדמות לו עם אחד כי יש לו הזכות מהבורא להיות אדון כל הארץ? החק הזה הטבעי נקרא חק חפשית הימים (מעער־פֿרייהייט, ליבערטאס מאריכא).

חלק שני מהמשפט הטבעי המעשי.

§. 82.

שאלה. מהו האדם הדיני?

תשובה. האדם הדיני (דער מענש אים רעכטליכען זיננע, האָמאָ

געפֿאנגענע) ויקח מהם כל רכושם לטובת ממשלתו. — לאנשי הצבא הלוחמים יש הזכות להרוג זה את זה במלחמה זהו יוצא מזכות המחיה אכן זה רק אם שני האויבים עומדים מזויינים (געוואפֿנעט) זה נגד הזה, לכן לעולם אינו רשות לאנשי הצבא להרוג את הנשים, הילדים, הזקנים או שאר העם אשר אינם מאנשי צבא האויב. ואם גם בעת המלחמה יתן המנוצח כלי זיינו להנוצח ויאמר „הנני שבי מלחמתך" אז מרגע הזאת אין רשאי המנצח להרוג את המנוצח (הדבר הזה נקרא שאילת ונתינת הפרדאָן). — ועל דרך כלל לא יוכל לעולם תכלית המלחמה להיות לשרש את האויב ולהאבידו מארץ חיים (פֿערטילגונגסקריעג, בעללום אינטערנעצינום)! ורק אם האויב הוא עם פרא ומרצח אשר אינו ממלא משאלות משפט הטבעי ביחס לזכותי העמים והוא כחיה טורפת אז דמו בראשו והרשות ללחום עמהם עד כלותם מעל פני האדמה.

§. 77.

שאלה. מהו זכות השלישי הממצע?

תשובה. זכות השלישי הממצע הנקרא ג״כ זכות הזר (נייטראַלי־טעטסרעכט, יוס נייטראליטאטיס) הוא כך: שני מדינות נלחמות זה עם זה ומדינה אחת שלישית מונחת בין שניהם אשר רוצה להיות בקשר האהבה עם שני הצדדים אז יש להמדינה השלישית הזאת הזכות לומר הנני רוצה להיות זר (נייטראל) בריב הזה ואיני נוטה לשום צד משני צדדי הלוחמים כי הנני אוהב שניכם, ואז אינם רשאים הלוחמים להשים כף רגלם בגבול מדינת הזרים (הנקראה ג״כ קרקע הנייטראליס, נייטראלער באָדען) גם יש להמדינה הזרה הזכות לחזק מספר אנשי הצבא אשר לה ולהציגם על גבולותיה כדי לשמור אותם שלא יבוא בתוכם שום צד מצדדי הלוחמים; (הנייטראליס כזאת תקרא בשם נייטראליטאט המזויינת, בעוואפֿנעטע נייטראלי־טעט, נייטראליטע ארמע).

§. 78.

שאלה. מהו זכות השלום?

תשובה. כמו שיש לכל עם חופש זכות המלחמה, כן יש לו זכות השלום (פֿריעדענסרעכט, יוס פאציס) ר״ל לעשות שלום עם שונאו ברצון שניהם. השלום יוכל להיות או בכבוד משני הצדדים (עהרבארער פֿריעדע) והיינו אם שני עמים לוחמים זה עם זה זמן ארוך ושניהם המה מנצחים מצד אחד ושניהם הם גם מנוצחים מצד אחר אז יבקשו שניהם את השלום כי נבול יבולו ללחום בלי ליאות, אבל אם האחד הוא המנצח והשני הוא המנוצח אז יבקש על דרך כלל המנוצח את השלום, והמנצח נותן במתנה את השלום והוא מצווה תנאותיו (דיקטירט דען פֿריעדען) השלום כזה הוא דבר קלון להמנוצח והוא ג״כ לרוב מקור מלחמה חדשה בין הצדדים. אבל אף כי פה יצוה המנצח את תנאי השלום, עכ״ז לא יוכל הוא באין אופן לקלקל בשלומו את זכותי או רכושי הנולדים (§. 20) מהעם המנוצח.

ביד המשלחו. אכן יען כי המשולח הוא פי המושל ויען כי המושל הוא איננו נכנע לשום מושל אחר, לכן יצא מזה כי בכל עת שהמשולח נמצא בתוך הארץ אשר הוא נשלח שמה, צריך הוא ובני ביתו וכל אשר לו שיהיו מכובדים מהממשלה אשר הוא נשלח שמה ואין איש יוכל להרע להם אף כי אם בעת שהמשולח נמצא בארץ הזה יצאה מלחמה בין שני הארצות. החק הזה נקרא חק קדושת המשולחים (הייליגקייט דער געזאנדטען). אכן גם המשולחים מצד עצמם המה מחוייבים שלא לעשות שום עולה בהארץ אשר המה נשלחו שמה. ואם עשאו עולה אז יש הרשות ביד מושל הארץ להודיע זאת אל המושל אשר ממנו נשלח השליח ולשאול ממנו שיצוה למשולחו לבוא הביתה ולענוש אותו. אכן הוא בעצמו לא יוכל לענוש אותו אף כי העולה נעשה בתוך ארצו.

הערה. מקור חק קדושת המשולחים הוא ג"כ התבונה הישרה כי בלעדי זאת לא יהיה שום אפשרית בין שני עמים לבוא זה עם זה בקשר או יחס אחד.

§. 76.

שאלה. מהו זכות המלחמה?

תשובה. זכות המלחמה (קריגסרעכט, יוס בעללי) יוצא מזכות נפש המוסרית אשר יש לכל עם חופש בממשלה (§. 72) והוא אינו דבר אחר רק זכות המחיה אשר נמצא להאדם הפרטי במעמד הטבעי ואשר בקיבוץ המדיני נוטל מהאדם הפרטי וניתן ביד השופט או ממשלת המדינה. אכן למי ניתן זכות השופט אם שני מדינות חפשיות יריבו זה עם זה והאחת תאבה להרע לרעותה? בהכרח כי פה שייך זכות המחיה להניזוק בעצמו כי אם הוא לא יריב לו מי יריב לו? ויען כי לכל אחד מבעלי הריב ניתן זכות המחיה לכן תצא מזה המלחמה (קריג, בעללום), כי כל אחד משני בעלי הריב ירצה למחות את רעהו בחוזק יד שלא ירע לו. אכן באשר שלרוב הנה לא יוכל כל אחד משני בעלי הריב לבוא לתכלית זה רק אם יקדים את עצמו להרע לשונאו להכות אותו מכה אחר מכה עוד טרם ששונאו הרע לו, לכן יצא מזה כי מצד משפט הטבעי הנה מלחמת הקדימה (פֿאָרקאָמענגסקריעג) הוא מותר לפעמים והיינו אם המקדים במלחמה יודע כי בלתי הקדימה לא יוכל אח"כ למחות לאויבו שלא ירע לו (כי הבא להרגך השכם להרגו עיין 44 .§) אכן מצד היושר צריכים תמיד השני המושלים העומדים בריב לברור להם מתחלה כרצונם מושל אחר שלישי שישפוט ביניהם ויראה למי הצדק ולמי העולה, ורק אם לא ימצאו בורר או ממצע (פֿערמיטטלער, שיעדסריכטער, אַרביטער) המרוצה לשניהם או אם אחד מבעלי הריב לא ירצה לשמוע בקול המושל הממצע אז רשות להבעלי הריב להתחיל המלחמה. — קודם התחלת המלחמה צריך המתחיל או המקדים להודיע תמיד לשונאו ע"י הודעת מלחמה (עפֿענט-ליכע קריגסערקלעהרונג, דעקלאראַציאָ בעללי) כי הוא ירצה ללחום עמו; ההודעה הזאת צריך שתהיה בפרהסיא כדי שאנשי המדינה מהמושל הנלחם, הנמצאים בארץ המושל הלוחם, ישובו אל ארצם המה וכל רכושם ואם לא יעשו זאת אז הנה רשות ביד המושל הלוחם לעשות מהם שבויי מלחמה (קריגס-

או לשלוח אזרחים לארץ אחרת חדשה*) אשר היא הפקר, לבנות שמה עיירות ולעשות שמה ארץ הבת (טאָכטערשטאאט, קאָלאָניע) ותמיד הארץ הבת היא נכנעה לארץ האם (מוטטערשטאאט, מאטריקס) ואין לשום עם אחר זכות בה. גם נכלל פה הזכות להמציא המצאות חדשות או במלאכות (אינדוסטריע) או במסחר (קריעגן) או בעניני המלחמה, והמצאות האלה המה שלו ורכושו. קנצי למילין לכל עם ועם יש הזכות להוציא כל כוחותיו הנטמנים בו מיד הטבע מהכח אל הפועל ולהוציא האוצרות היקרים הנטמנים בארצו, מהחשך לאור יומם.

הערה, כמו שעשו עמי הבריטאניים, הצרפתים, האָללאנדיים, הישפאניים (ספרדים) פאָרטוגיזיים וכו' וכו' בשלחם מארצם משפחות רבות אל אמעריקא, ואסטראליא תיכף אחר המצאם, ליסד שמה ארצות הבנות או קאָלאָניען.

הערה כל זה יוצא מזכות הנפש המוסרית אשר לעם החופש בממשלה כמו שהמה יוצאים להפרטי מזכות הנפש הטבעית אשר לו (עיין §. 10).

§. 74.

שאלה. מהו זכות ההתקשרות וכריתות הבריתות?

תשובה. לכל עם חופש בממשלה יש זכות ההתקשרות (רעכט דער פערטראגונג, יוס פאקטארום) ר"ל לעשות ההתקשרות עם עם אחר חופש לאיזה דבר מה וזכות כריתות הברית (פערבינדונגסרעכט, יוס פעדערום) ר"ל לכרות ברית עם עם אחר חופש כדי שיעזרו זה לזה, ואם יבוא אויב אחד וירצה להרע לאחד מהם ללחום בו בשותפות ולנצחו ולגרש אותו. הברית הזה יקרא ג"כ ברית המחיה והרדיפה (טוך־ אונד טרוץ־ בינדניס, פעדוס דעפפענסיפום עט אָפפענסיפום, אלליאנס דעפענסיוועס עט אָפענסיוועס) ר"ל למחות האויב ביחד שלא ירע לאחד מהעמים הבאים בברית ולרדוף האויב ביחד ולהרע לו. רק הברית הזה הוא נאות ומקובל מהתבונה אבל לא ברית הרדיפה בעצמה (רייכעס טרוץ בינדניס, פעדוס פורע אפענסיפום, אלליאנס אָפפענסיפע) ר"ל שיכרתו שני עמים חזקים קשר ברית להרע לכל שאר העמים ולכבוש ארצם מבלי שאלה האחרונים ירצו להרע להם (להבאים בברית) כי זהו נגד משפט הטבעי לנגד זכותי העמים (עיין §. 72) ההתקשרות הנעשות בין עם לעם נופלות תחת חוקי תנאי ההתקשרות הנעשות בין איש לאיש (עיין §. 40).

§. 75.

שאלה. מהו זכות שילוח המשולחים?

תשובה. לכל עם חפשי יש הזכות לשלוח משולחים (גע־ זאנדטע, אמבאססאדאָרען) לעם אחר או על איזה זמן ידוע או על זמן בלתי ידוע. המשולחים האלה נשלחים ממושל למושל אם ירצו להודיע זה לזה רעיוניהם ודעתם בדברים הנוגעים למדינותיהם. המשולח הוא תמיד פי המושל אשר ממנו נשלח ולו כח רשאי (פאָללמאכט, פלעניפאָטענץ) לעשות ולפעול ולקשור קישורים לטובת המדינה אשר ממנה נשלח ופעולותיו המה נכונים ועשיותיו המה עשויים ואין רשאי להמושל אשר הוא ממנו נשלח להרהר עליהם ולבטלם, כי יד השליח (בעל כח רשאי) הוא תמיד

*

הערה. המופת לזה המאמר יצא מהאמור למעלה כי כל מדינה ומדינה הוא נפש מוסרית בפני עצמה ולכן יש לה כל הזכיות אשר נמצא להנפש הטבעית.

§. 71.

שאלה. מהו המה הזכיות הראשיות מכל עם ועם באשר הוא עם?

תשובה. לכל עם ועם חפשי בפני עצמו ואינו נכנע לעם אחר, יש אלה הזכיות והיינו: א) זכות הנפש המוסרי; ב) זכות ההתחזקות; ג) זכות ההתקשרות וכריתות בריתות; ד) זכות שילוח המשולחים; ה) זכות המלחמה; ו) זכות השלישי הממצע; ז) זכות השלום.

§. 72.

שאלה. מהו זכות הנפש המוסרית?

תשובה. כל עם ועם הוא נפש מוסרית (מאָראַליטע פערזענליכקייט, פערזאָנאַליטאס מאָראַליקא) כמו שראינו למעלה (§. 52) ולכן היה בראשית ישוב הארץ לכל עם ועם הזכות לעשות לו מדינה בפני עצמה ולבחור לו ממשלה בפני עצמה, ולהגביל איכות הממשלה הזאת, וכן לכבוש ארץ אחת הפקר ולהיות חפשי ואינו נכנע לשום עם אחר, אכן ברוב הימים נלחמו עם בעם והנוצחים הכניעו את המנוצחים ולכן נמצא היום על פני הארץ הרבה עמים אשר אין להם ממשלה חפשית בפני עצמם. ויען כי זכות הנוצח הוא זכות אחד מזכותי העמים (§. 76) לכן נראה כי אין כעת שום זכות ויושר להעמים המנוצחים למרוד בהנוצחים ולעשות א"ע בחוזק יד חפשים כאשר היו בתחלה, אכן מצד אחר הנה מחויבים העמים המושלים לכבד זכות הנולדים (§. 26) מהעמים הנמשלים מהם. ושני עמים שוים במדרגה (ר"ל אם שניהם חפשים בממשלה) צריכים לכבד גם זכותי החפשית (סאוּוועריניטעטסרעכטע) ר"ל זכותי הנפש המוסרית וזהו כלל גדול.

הערה. הנה נצרך להפריש בין החפשית בממשלה (פאָליטישע פרייהייט, ליבערטאס פאָליטיקא) ובין החפשית הביתית (לאַנדעספרייהייט, ליבערטאס דאָמעסטיקא). ד"מ אם עם אחד נלחם עם עם אחר ונצח אותו, אז יש להנוצח הזכות לשלול המנוצח מהחפשית בממשלה ר"ל להיות לו נכנע או לפחות לשלם לו מס מדי שנה בשנה, קנצי למילין שיהיה רצון העם המנוצח תולה מרצון העם המנצח וזה נקרא ג"כ עבדות תפאָליטיקא (פאָליטישע טקלאַפעריי, עסקלאַוואַט פאָליטיק] אכן אין להמנצח שום זכות שיעשה מאנשי העם המנוצח עבדים (§. 18) כי זהו סותר לחזכיות הנולדים (עיין §. 20).

§. 73.

שאלה. מהו זכות ההתחזקות?

תשובה. לכל עם ועם חופש בממשלה (§. 72) יש זכות ההתחזקות (רעכט דער פערשטאַרקונג, יוס קאָררראָבאָראַציאָנים) ר"ל להגדיל כוחו בכל האופן שאפשר רק אם לא יזיק ע"י זה לעם אחר. מזה יוצא כי לכל עם ועם יש הזכות לקבל אזרחים חדשים הרוצים לכנוס כמה שירצה בארצו,

אוחזים באמונת אבותם והוא אמונת ישראל באל אחד בורא שמים וארץ, המה מזיקים להם בעצמם ·

§. 68.

שאלה. מהו כליון המדינה ?

תשובה. כ ל י ו ן ה מ ד י נ ה (אונטערגאנג דעס שטאאטעס, דעסטרוקליאָ ניוויטאטיס) הוא אינו דבר אחד עם כליון ב נ י המדינה ויכול שיהיה כליון המדינה בלי כליון בני המדינה כי אם ד"מ לא בא טיטוס והחריב את ירושלים והוליך את מלכה שריה וחוריה בשבי, והפיץ את בני ישראל על כל פאתי הארץ, אז נאבד מלכות ישראל מעל פני הארץ אבל לא בני ישראל וכן עם הפלשתים נאבד מעל הארץ אכן לא אנשי הפלשתים כי המה התערבו את עצמם בעמים אחרים שכנים להם וקבלו שמם והולידו בנים ובנות תחת שם חדש באופן כי צאצאי עם הפלשתים יחיו עוד היום אבל לא נדע מי המה, כי שם הפלשתים נאבד באבוד עם או מדינת הפלשתים . וכאלה רבות · כי מכל העמים הישנים כמעט רק בני ישראל נשארו עם שמם עד היום הזה ; אבל בהיפוך במקום שיש כליון בני המדינה יש ממילא ג"כ כליון המדינה.

§. 69.

שאלה · איככה יעשה כליון המדינה ?

תשובה. כליון המדינה יעשה או ע"י הטבע והיינו ע"י דבר ומגפה או רעב ושאר פגעים טבעיים המכלים בני המדינה כולם· או ע"י מעשה בני האדם והיינו א) או ע"י אויב הבא מבחוץ ומחריב הממשלה ומכניע את העם תחתיו. או ב) ע"י אויב מבפנים והיינו אם יקשרו איזה אנשי בליעל קשר למרוד במושל הארץ ולהרוג אנשי מגורם ולהחריב ארץ אבותם. המרידה במלכות (הָאָכפערראַטה פּראָדוליא עווינעגס) היא מעשה רעה והטאה גדולה מאוד הן מצד חוקי היושר והן מצד חוקי המוסר ולכן יענש המורד במלכות כמעט בכל המדינות משפט מות .

הערה. המופת לזה יצא מהאמור למעלה מעניני השותפות ומדמיון קיבוץ המדיני אל קיבוץ השותפות .

פרק רביעי ממשפט העמים או זכות המדינות

(פֿאָלקערערעכט, יוס גענליאום, דראָאט דעס טאנס)

§. 70.

שאלה. מה שואלת התבונה בראשונה ביחס משפט העמים ?

תשובה. התבונה שואלת ביחס למשפט העמים מקודם כל כי כל העמים הנמצאים על הארץ יכבדו זה את זה ר"ל שכל אחד יכבד חירות וזכות האחר ושיהיה בין כל מדינה ומדינה ועם לעם קישור אחד מזכיותי וחובות כאשר נמצא הקישור הזה הטבעי בין כל איש לאיש ·

ובלי זה הוא בטל. שאר הזכותים המה ניתנים ביד המושל. גם פה הנה הממשלה היא בירושה. ג) דעמאָקראטיאַ או רעפובליקא (רעפּובּ=ליקא) פה נבחר המושל מהעם או על כל ימי חייו או ג"כ רק על איזה זמן ידוע (שלשה או חמשה או עשרה שנים); זכותי המושל הזה בכל עת ממשלתו המה שוים לזכותי המושל בממשלה המוגבלת. בהרעפובליק בעצמה יחולקו ג"כ הרבה מינים והיינו ד"מ; ה) אריסטאָקראטיאַ או ממשלת המיוחסים (כאָבלעססע, אַדעל); פה רוב פיקודי המדינה המה רק מאיזה משפחות מיוחסים ומהם יבחר ג"כ המושל ו) אָליגאַרכיען או ממשלת העשירים. פה רוב הממשלה היא בידי העשירים, והמושל יבחר ג"כ מהם.

§. 67.

שאלה. איככה תעשה הוספת והגרעת מספר אנשי המדינה?

תשובה. הוספת מספר אנשי מדינה תעשה או ע"י הטבע והיינו ע"י ה ה ו ל ד ה; כי אם יולידו אבות מאנשי המדינה בן או בת אז הנה הנולד הזה הוא ממילא אזרח הארץ (בירגער) ויש לו כל זכיות וחובות כשאר אזרח הארץ. או ע"י ה ה כ נ ס ה (איינוואנדערונג, איגהאביליטאַליאָן) אם יבוא איש אחד או משפחה אחת ממדינה אחת וירצה להכנס בקשר אנשי המדינה ממדינה אחרת לגור שמה ולהיות שמה אזרח הארץ. פה יש להמושל מהמדינה האחרונה הכח והזכות לקבל הגר בקשר האזרחים או לא, ואם הוא מקבל אותו אז יכול הוא ג"כ להתנות תנאים ידועים עם המכנים (ד"מ ליתן ראיה שיש לו רכוש וקנין שהוא איננו עני, כדי שלא יהיה למשא על שאר בני המדינה, או להביא ראיה כי הוא בעל מוסר טוב). — הגרעת מספר אנשי המדינה תעשה ג"כ או ע"י הטבע, והיינו אם ימות אזרח אחד (או הרבה) מאזרחי הארץ או ע"י ה י צ י א ה (אויסוואנדערונג, עקספאטריאַציאָן) ר"ל אם אזרח אחד (או הרבה) ירבה לצאת מקשר האזרחים ולעזוב את המדינה עם כל ביתו ורכושו וכל אשר לו. פה לא יכול המושל (מצד היושר הטבעי) להכריח את הרוצה לצאת מהמדינה שישאר בה לבל יצא ממנה אכן הוא יכול לשאול ממנו חלק אחד מרכושו לטובת המדינה אשר הוא יוצא ממנה, כי באשר שהוא קנה לו רכושו בתוך המדינה הזאת, אז הוא ביושר שהוא יעזוב שמה חלק אחד מרכושו בעזבו את המדינה מכל וכל.

הערה, אף כי הוא ביד המושל למחות ביד גר אחד שלא לכנוס למדינתו ולהיות שמה אזרח, עכ"ז הנה חכמת הנהגת המדינה (שטאאטס=פאָליטיק) תאמר כי כל מדינה צריכה שתיגע א"ע להוסיף מספר יושביה בכל מה שאפשר (ר"ל כל זמן שהארץ תספיק לנשוא ולכלכל אותם) כי ע"י הוספות מספר התושבים יתוסף כח המדינה וטובתה ואשרה, וגם העני בתכלית העניות יוכל להיות לאיזה תועלת במדינה אחת אם הוא רק בעל מוסר, ואף כי הוא יהיה מאיזה דת שירצה. ולכן באמת אלה המדינות אשר אינם רוצים לקבל את אחינו בני ישראל לגור שמה, ואחרים אשר מקבלים אותם אבל רק כגרים (טאָלעריטע) ולא כאזרחי הארץ (כי אין נותנים להם זכות האזרחים) והמה עושים זאת רק בעבור שהמה בני ישראל

המושל הוא פי העם כי הוא בחיר העם ואביהם הרוצה בטובתם. ו) הזכות למחול (בעגנאדיגונגסרעכט, יוס אגגרעגאטיאנדי) ר"ל אם חצר המשפט אחד גזר על איש אחד עונש אחד בצער הגוף או גם משפט מות לפי הדין, אז יוכל המושל (אבל רק הוא בעצמו) להטות כלפי חסד ולמחול להפועל רע ולהציל אותו מענשו. כי יען שזכות העונש הוא זכות המדינה (§. 46) ויען כי המושל הוא פי המדינה ורצונו הוא רצון המדינה, לכן אם ירצה הוא למחול העונש אז הוא מחול. אכן מזה נראה ג"כ כי אין ביד המושל למחול להמזיק לשלם להניזוק ההיזק אשר הסב לו, כי זכות השילום (§. 45) שייך להניזוק אבל לא להמדינה בכלל; ז) זכות השוטר או פאליטי (פאליציי געוואלט, פאטעסטאס פאליטיקא זענו טטריקליארי) ר"ל לשמור השלום בין אנשי המדינה שלא יצא ביניהם ריב ומצה, לשמור בריאות הגוף מאנשי המדינה שלא יצא בהמדינה לא דבר ולא רעב, לשמור בתיהם ורכושם ד"מ שלא יצא אש ויבער שדות וכרמים, לראות שיהיו המסלות טובות, והחוצות נקיות והבתים יפים וחזקים והבארות נותנות מים טהורים וכאלה וכאלה.

§. 65.

שאלה. מהו חובת מושל המדינה נגד אנשי המדינה?

תשובה. חובת מושל המדינה נגד אנשי המדינה הוא שהוא יעשה כל פעולותיו תמיד לטובת המדינה, הוא וכל באי כוחו ושלא יקלקל לעולם זכיות הנולדים (§. 20) מבני המדינה הנכנעים לו.

הערה. ד"מ שלא יכריח חלק אחד מבני המדינה לעבור על דתם וכדומה.

§. 66.

שאלה. מהו חיבור המדינה וכמה מיני חיבורים המה נמצאים?

תשובה. בשום חיבור המדינה (שטאאטספערפאססונג, קאנסטיטוליא) נקרא איכות הממשלה או יחס המושל להעם ר"ל אם כל הארבעה זכיות הראשיות המה מאוחדים ביד המושל או לא ואם הממשלה הוא ירושה או לא ולכן יפרדו אלה המינים והמה: א) אויטאקראטיא או ממשלת האחד במוחלט (אבסאלוטעס געווערנמענט) והבלתי מוגבלת ר"ל אם המושל יוכל לעשות כל מה שירצה, הוא נותן חוקים והוא בעצמו מעניש את העובר עליהם. וכל זכיות (§. 64 §. 63) המושל המה נאחדים בידו. הממשלה הזאת הוא לרוב ג"כ בירושה מאב לבן הבכור. ב) קאנסטי־טוליא מאנארכיאליס, קאנסטיטוציאנעללע מאנארכיע) או ממשלה המוגבלת פה אין בכח המושל ליתן לבדו חוקים לבני המדינה, כי הזכות הזה הוא נותן ביד אסופה או חדרים (קאממערן, טשאמבער) (אחד או שנים) מאנשים נבחרים מהעם לתכלית מה, באופן שאם רוב אנשי האסופה (מאיאריטעט) מסכימים ליתן חק אחד וגם אם המושל מסכים לזה אז הנה החק הזה הוא עשוי ובני המדינה מחוייבים לשמרו ואם יחסר או הסכמת רוב האסופה או הסכמת המושל, אז החק הוא בטל ומבוטל. בהרבה מדינות נמצאים שני אסופות או חדרים (צווייקאממערסיסטעם) ואז יצרך כל חק חדש להיות מוסכם מתחלה משני האסופות ביחד עם המושל.

§. 63.

שאלה. מהו המה זכיות הראשיות ממושל המדינה?

תשובה. הזכיות הראשיות אשר למושל המדינה הנקראים ג"כ הזכיות הגבוהות (האָהייטסרעכטע, רעגאליא יורא מאיעסטאטיס) המה ארבעה במספר והמה א) זכות ההשגחה הגבוהה על כל גבוה (הֶעכסטע קאָנטראָללירענדע געוואַלט, יוס סופרעמאע אינספעקציאָניס) ר"ל לראות אם כל אחד מאנשי המדינה שומר חובותיו נגד המדינה ואם פיקודי המדינה שומרים חובותיהם נגד אנשי המדינה, קנצי למילין לראות ולבחון בכל עת שירצה אם הרכבת המדינה (שטאאטסמאשינע) הוא במעמד טוב וישר ב) זכות המחוקק (געזעטצגעבענדע געוואַלט, פאָטעסטאַס רעגיסלאַטאָריא) ר"ל לתת חוקים להמדינה; ג) זכות השופט (ריכטענדע געוואַלט, פאָטעסטאס יודי־קאַריא) ר"ל לשפוט בין איש לאיש הן בדיני ממונות והן בדיני עולות (קרימינאַלזאַכען); ד) זכות המכריח (אויסאיבענדע געוואַלט, פאָטעסטאס עק־סעקוטאָריא) ר"ל להכריח אנשי המדינה בחוזק יד לשמור חוקי המדינה ולהכריח הניזוק לשלם להמזיק כפי משפט השופט וכן להעניש הפועל רע בעונש צער או גם בעונש מות הכל לפי גזר השופט המכלה (§. 50). — כל הארבע זכיות הראשיות האלה ביחד עושים ממשלת המדינה (שטאאטסרעגיערונג, רעגימען ציוויטאטיס).

§. 64.

אבל מהזכיות הנזכרות (הראשיות) יוצאים אלה הזכיות (השניות) למושל המדינה והיינו: א) זכות המסים (בעשטייערונגסרעכט, יוס טרי־בוטאריום) ר"ל להרים מסים מאנשי המדינה להספיק לצרכי המדינה (ר"מ לשלם לפיקודי המדינה ולאנשי הצבא שכרם מדי יום ביומו או מדי שנה בשנה) כי מדינה בלתי מס הוא דבר בלתי אפשר. המסים יוכלו להיות באופנים משונים; ב) הזכות לצבוא צבא (רעקרוטירונגסרעכט, יוס מיליציאַע) וכל אנשי המדינה אשר אין להם מום באיבריהם או אם אין גופם חלש מאוד הנם מחויבים מצד היושר לילך לצבא אם יפקוד עליהם מושל המדינה. כי זהו התחייבות גדולה וקדושה להציל אנשי ארצו מיד האויב המתגלגל כנהר שוטף בזעם עליהם להחריב ארצם לשרוף שדותיהם מגדיש ועד קמה, להרוג אותם ולשדוד נשיהם ובניהם שורם וחמורם וכל אשר להם; ג) הזכות ללחום מלחמות ולעשות שלום עם מושלי מדינות אחרות (קריגס־אונד פריעדענסרעכט, יוס בעללי אק פאציס) כי רק ע"י זכות הזה יוכל המושל להציל המדינה מכל אויביה מסביב (עיין להלן §. 76); ד) הזכות לשלוח שלוחים למדינות אחרות (געזאנדטשאפטס־רעכט, יוס לעגאטעס מיטטענדי) וליתן להם כח רשאה לעשות ולפעול כמוהו בעצמו וכל אשר יעשו כן יקום וכן יהיה. ה) הזכות לישא וליתן בעצמו עם מושלים ממדינות אחרות (אונטערהאנדלונגסרעכט, יוס נעגאָציאנדי) או בעניני מלחמה ושלום או בעניני שאר התקשרות מהמדינה (שטאאטס־פערטרעגע) אל מדינות אחרות ולקשור קשר הברית עם מושל או מושלים אחרים (עיין להלן §. 74) וכל בני המדינה המה מצווים לקבל עליהם התקשרות מושלם כאילו הם בעצמם התקשרו את עצמם לדבר חזה כי

יהיה שלום גם לנו, כי כן אמרהנביא לגולי בבל: ואתם זרעו כרמים וגו' וכן צוו לנו בעלי התלמוד „והוה מתפלל בשלומה של מלכות"

שאלה· מהו המה פיקודי המדינה?

§. 60.

תשובה· יען כי מושל המדינה לא יוכל בעצמו להנהיג בעצמו כל הממשלה בהמדינה מגדול ועד קטון כי זהו למעלה מכח אנושי, לכן בוחר המושל בין אנשי המדינה אנשים קרואי שם ופוקד אותם למשול בהמדינה בשמו. האנשים האלה נקראים פיקודי המדינה (טטאאטסבעאמטע מיניסטרי רעגני) והמה ממדרגות שונות גבוהות זה מזה והגבוה מעל כולם הוא מושל המדינה·

§. 61.

שאלה· מהו זכיות וחובות פיקודי המדינה?

תשובה· חובות פיקודי המדינה הוא לעסוק במלאכתם באמונה ולא להצר ולהציק לשום אדם הנכנע להם ועל כולם לזכור תמיד כי המה נמצאים לטובת המדינה אבל לא המדינה נמצא לטובתם· אכן מצד אחר הנה אנשי המדינה המה מחוייבים לשמוע בקולם כי המה ממלאים מקום המושל הארץ וכח ממשלתם הוא שאול להם מאתו ולכן כמו שאנשי המדינה המה מחוייבים לשמוע בקול מושל המדינה בעצמו כן המה מחוייבים לשמוע ג"כ בקול פיקודי המדינה אשר יש להם כח הרשאה מאתו למשול כל אחד בענין מיוחד מן ממשלת המדינה בכלל. וזהו זכות פיקודי המדינה ביחס לאנשי המדינה אכן הנה יש להם ג"כ זכות אחד ביחס למושל המדינה והוא: כי אם המה עושים מלאכתם בצדק ואמונה אז יהיה אינו ביושר מצד מושל המדינה להרחיק אותם מחלקם אשר יש להם בממשלת המדינה בלי שום סבה.

§. 62.

שאלה. מהו זכיות וחובות אנשי המדינה?

תשובה. חובת אנשי המדינה הוא כאשר ראינו (§§. 59 61) לשמוע במצות מושל המדינה ואף אל פי כל פיקודיו. אכן מצד אחר יש להם הזכות נגד כל קיבוץ המדיני שחייהם כבודם, ומאודם יהיו מובטחים הבטחה טובה ולא יפחדו שיבוא מעול אחד לחמוס מהם את אחד מאלה השלשה אבני פינות הצלחת האדם בהיים הלזו· ב) שיוכל כל אחד מהם להוציא כל כוחות נפשו וגופו מהכח אל הפועל אם לא יזיק ע"י זה לגבול זכיות אחד מאנשי המדינה· (או בלשון אחר שיהיו כל אנשי המדינה שוים בזכיותם וחובותם זה לזה)·

הערה. מקור חובות אנשי המדינה יוצא מהאמור למעלה כי בלעדי זאת לא יהיה אפשר שום קיבוץ מדיני, אכן מקור זכיות אנשי המדינה יוצא מתכלית קיבוץ המדיני כי רק לתכלית השלמת זכיות האלו יסדו האנשים הראשונים את קיבוצי המדינות.

סאופרעניטאט). רק ע"י הכח הזה תהיה המדינה בנמצא ולא תאבד ולכן יוכל הכח העליון הזה לחכריח בחוזק יד כל כח אחר הן מבית (ר"ל בין אנשי המדינה) והן מחוץ (ר"ל בין אנשי מדינה אחרת) הרוצה להזיק לו, וישטין אותו שלא יזיק לו.

הערה. כי באשר שהמדינה בכלל היא נפש מוסרית אשר יש לה כל זכותי נפש הטבעית, לכן יוצא בהכרח כי להמדינה בכלל יש ג"כ הזכות למחות בידי כל איש הרוצה לקלקל אף אחת מזכיותיה ולהשטין אותו בפעולתו הזאת הנעשה שלא ביושר (עיין 44 .§).

§. 59.

שאלה. מהו מושל המדינה?

תשובה. מושל המדינה או ראש המדינה (שטאאטסאָבערהויפט, סופרען, פרינצעפס) הוא האיש, אשר בידו נתן כח העליון בהמדינה רק לו יתואר תואר הממשלה (האָהייט, מאיעסטעט, מאיעסטאט) אבל לכל שאר אנשי המדינה יתואר ביחס אליו, תואר ההכנעה כי המה נכנעים לו (אונטערטהאַנען, סוביעקטי) ומחויבים לשמור כל פיקודיו. זהו ההתחייבות הקדושה עבור כל אנשי המדינה „אני פי מלך שמור" (קהלת ח' ב') כבר אמר שלמה בחכמתו. מצות מושל הארץ הוא החק העליון לכל אזרחי הארץ (57 §) „דינא דמלכותא דינא" אמרו בעלי התלמוד.

הערה מיסדי המדינות הראשונים הכירו היטיב כי הנהגת המדינה צריך שתהיה נתנה ביד אחד אשר הוא יהיה ראש לכל חקהלה ואליו ישמעו כל. ולכן בחרו המה ביניהם איש אחד (בלי ספק היותר גבור והיותר חכם מהם) ושמו אותו לראש על זמן ידוע לכל ימי חייו; אכן יען שהקנאה והכבוד המה תאוות גדולות בין בני האדם ולכן יצאו הרבה מריבות ומלחמות האזרחים (בירגערקריגע, בעללום ציוויאום) כל פעם אשר אנשי המדינה רצו לבחור מחדש להם ראש או שלטון אחר מיתת הראשון, ולכן הסכימו לסוף אנשי המדינה לבחור להם משפחה אחת היותר חשובה ביניהם ועשו חק שתמיד יהיו מושליהם רק מהמשפחה (דינאַסטיע) הזאת. והיינו שהבכור (או הבכורה) יירש תמיד הממשלה אחר מיתת האב וכן הוא היום החק ברוב הממשלות הנמצאות כעת על פני האדמה, רק באיזה מהם ימשול החק שאם הניח מושל אחד רק בנות אז לא יוכלו המה לירש כסא הממשלה, החק הזה הוא ידוע בשם החק סליקע (סאליטע געזעץ, לעקס זאליקא). הממשלות האלה אשר הבנים וגם בנות המושל יורשים הממשלה יקראו בשם ממשלות הירושה (ערברייכע, רעגנא הערעדיטאריא) אכן הנה נמצאו עוד כעת איזה מעט מדינות אשר מושלם נבחר או רק על איזה שנים או רק על כל ימי חייו. הממשלות כאלה נקראו ממשלות הבחירה (וואַהלרייכע, רעגנא עלעקטאָראליא).

הערה מזה נראה כי אנחנו בני ישראל הננו מצווים מצד דתינו הקדושה לשמור את פי המושל בכל המדינה אשר נחיה שמה ולעשות כל מצותיו אף כי המושל לא יהיה מבני ישראל וג"כ הננו מצווים מפי הנביאים ליגע אותנו בכל כוחינו לטובת קיבוץ המדיני אשר בה נשב ולאהוב את יושביה (אף כי רובם אינם מבני ישראל) כאחינו, כי בצלם נחיה ובשלומם

§. 55.

יען שקיבוץ המדיני קהלה אחת דינית להוציא מהכח אל הפועל היושר השלם והמוחלט מכל צד, ויען שתכלית הזה הגדול הוא תכלית עולמי אשר אינו משונה בזמן, לכן נראה כי כל קיבוץ המדיני הוא בהכרח קהלה אחת דינית הנתיסדה לעמוד לעולם ולבל תתפרד אחר איזה זמן. מזה יוצא כי לכל קיבוץ המדיני צריך שיהיה: א) קיבוץ גדול מהרבה אנשים הנקראים אנשי המדינה או אזרחי הארץ (בירגער, ציוויס) וכולם בכלל יקראו בשם העם (דאס פאָלק, פאָפולוס) אשר יחיו תמיד ביחד על ב) מקום אחד מיוחד על פני הארץ הנקרא ארץ המדינה (שטאאטס-געביעט, טעריטאָריום) או ג"כ ארץ בכלל. — קנצי למילין בכל מדינה צריך שיהיה: א) עם; ב) ארץ.

הערה. זהו ההפרש הגדול בין קיבוץ המדיני ובין שאר קיבוץ מאנשים לשותפות אחת (עיין §. 53 הערה.)

§. 56.

שאלה. מהו ההתקשרות המדיני?

תשובה. ההתקשרות המדיני הוא מצד אחד התקשרות האחדות (פֿעראייניגונגספֿערטראג, פאקטום אוניאָניס) ומצד השני הוא התקשרות ההכנעה (אונטערװערפֿונגספֿערטראג, פאַקטום סוביעקציאָניס) כי כל איש מדיני או אזרח הארץ הוא מחוייב להיות באחדות עם כל אחד משאר אזרחי ארצו ולעזור להם להקל להם חייהם והוא מחוייב ג"כ מצד האחר להיות נכנע לקיבוץ המדיני בכלל. ההתקשרות המדיני הזאת הוא יסוד כל קיבוץ מדיני.

§. 57.

שאלה. מה יוצא מההתקשרות הזאת?

תשובה. מההתקשרות הזאת יוצא שצריך שיהיו לאנשי המדינה בפעולותם המייחסים את עצמם אל קיבוץ המדיני, רק רצון אחד (איין געזאממטװילע), והרצון הזה הוא חק המדיני העליון (אָבערסטעס שטאאטסגעזעטץ, לעקס ציוויטאטיס סופרעמא). וכל אנשי המדינה המה מחוייבים להכניע את עצמם ולשמור פי החק הגדול הזה בכל כוחם ומאודם. זהו התחייבות הראשיית מכל אזרח הארץ.

הערה. המופת לזה המאמר יוצא ממילא מהאמור עד פה. ובפרטות אם נזכור את אשר אמרנו למעלה שקיבוץ המדיני הוא מצד אחד קישור השותפות והסכמת רצון השותפים הוא התחייבותם הראשונה (עיין §. 33)

§. 58.

שאלה. מהו כח המדינה?

תשובה. בשם כח המדינה (שטאאטסגעוואלט, סוממא ציוויטאַטיס פאָטעסטאס) יקרא קיבוץ כל הכוחות מכל אנשי המדינה, למסת שמספר אזרחי המדינה יהיה יותר גדול, למסת זה יהיה כח המדינה בעצמו יותר גדול. הכח הזה יקרא ג"כ הכח העליון המדינה (סאוּפֿרעניטעט-

§. 53.

שאלה. מהו מקור או יסוד הקהלה הדינית?

תשובה. אין שום קהלה הדינית היא באפשר בלי הסכמת רצון כל איברי הקהלה להתקבץ את עצמם ולעשות קהלה אחת לתכלית אחד ולכן כל קהלות אנשים הנמצאים כעת על הארץ הם היו מיוסדים בתחלתם על התקשרות (פערטראג) אחת. ההתקשרות הזאת תקרא ה ת ק ש ר ו ת ה ק ה ל ה (געזעלשאפטספערטראג, קאנטראקטוס סאציאליס) והוא יכול להיות או בפה או בכתב או ג"כ בלתי מפורש (עיין 40 §).

הערה. המופת מזה המאמר יוצא מהאמור למעלה (§. 33) מענין השותפות כי באמת הקהלה היא איננה דבר אחר רק שותפות אחת אשר בה מספר השותפים הוא גדול מאוד והדברים המשותפים המה כמעט כל קניני האדם.

§. 54.

שאלה. מהו קיבוץ המדיני?

תשובה. ק י ב ו ץ ה מ ד י נ י א ו ה מ ד י נ ה (שטאאטסבירגערליכע געזעלשאפט, שטאטוס, די שטאט) הוא קהלה חדינית היותר שלימה במינה כי תכלית קהלה הזאת היא להוציא מכח אל הפועל היושר המוחלט והשלם מכל צד (דיא רעכטסאידעע זעלבסט, אידעא יוריס אבסאלוטא) כי כל פעולות כל איש ואיש מאנשי המדינה המה מוגבלים ע"י חוקים מוגבלים וברורים ממחוקקים בעלי יושר ותבונה, ואיכות קישור הקהלה הזאת הוא באופן שכל אחד מאנשי המדינה יחיה ע"י חיות המדינה ובשביל היות המדינה וכן כל המדינה תחיה ע"י חיות הפרטי ובשביל חיות כל אחד מאנשי המדינה. ובאמת רק האיש המדיני יוכל להוציא כל כוחות גופו ונפשו מהכח אל הפועל אבל לא האדם במעמד הפרא המתבודד ביערים ובנקיקי הסלעים כי כח האדם הוא חלש מאוד ומספר ימי חייו הוא קצר מאוד להספיק לעצמו בכל הצטרכותו לגופו ונפשו *) – לכן נוכל לומר: המדינה הוא האָרגאניסמוס (עיין יסודי המעטאפיזיקא 96 §.) היותר נפלא הנמצא בעולם.

הערה. לכן אמרו הפילוסופים היונים „האדם הוא מדיני בטבע" כי באמת אין שום בעל חי נמצא על הארץ אשר הוא חזק כל כך כמו האדם הנמצא בין אנשים, ואין שום בעל חי הוא חלש כל כך כמו האדם הנמצא בודד במדבר או במקום אחר בלתי מושב. ומי הוא מאתנו לא ירגיש בכל שעה ורגע טובות קיבוץ המדיני! כי על ידה יש לנו בתים למכסה מזרם וממטר בנויים מידי אחרים, מאכל ומשקה עשויים מידי אחרים וכהנה וכהנה! ד"מ כמה ידים מתעסקים המה נחוצים לעשות לחם אחד למאכל מתחלתו ועד סופו! החרישה, הזריעה, הקצירה, חרישה, הטחינה, האפיה. ואם כל אחד מאתנו יהיה נחוץ לעשות את כל אלה מעצמו הלא נבול יבול ולא יכלה. ועל כל אחת כמה וכמה אם יהיה הוא בעצמו עוד מוכרח לעשות לבינים ולבנות ביתו ולהפיל בגרזן האילנות ביער ולעשות מטה שלחן וכסא וכדומה ולארוג עוד חוץ לזה מלבושיו לקיץ ולחורף. וכאלה וכאלה!

הטבעי או לא ואם המה מתנגדים להם, להעניש את עושיהם. האיש העושה זאת נקרא השופט (ריכטער, יודעקס) ואם הוא שופט על עונש מות וחיים או צער גופני אז נקרא הוא השופט המכלה (פיינליכער ריכטער, יודעקס פינאליס). המקום אשר בו ישפוט השופט נקרא מקום המשפט או חצר המשפט (געריכטסהאף, פארום).

הערה. עיין בספר המוסר בשביל ההפרש בין השופט החיצוני (כנזכר פה) ובין השופט הפנימי או קול הצדק.

§. 51.

שאלה. מה יוצא מהאמור עד פה?

תשובה. מהאמור עד פה יוצא, כי התבונה שואלת שהשופט יהיה שופט צדיק ר"ל אינו נוטה לצד אחד והעונש שיגזר הוא לא יהיה שום נקמה או נטירה רק גמול הדיני (רעכטליכע פערגעלטונג, קאמפענזאליא יורידיקא) והיינו איכותו וכמותו יהיה דומה בצמצום בכל מה שאפשר לאיכות וכמות המעשה הרעה. וממילא יצא מזה כי צריך שיהיו בין האנשים חוקים מוגבלים וברורים הכוללים כל עונש פרטי עבור כל עולה פרטית ואשר רק לפיהם ישפוט השופט ולכן יוצא ממילא ע"י זה, שהתבונה שואלת שהאדם יחיה בקיבוץ המדיני ולא במעמד הפרא, כי במעמד הפרא אין חוקים ואין מחוקקים, אין שופט ואין משפט ישר.

פרק שלישי מזכות המדיני.

(שטאאטסרעכט, יוס ליווילע.)

§. 52.

שאלה. מהו מהות הקהלה הדינית?

תשובה. הקהלה הדינית (רעכטסגעזעלשאפט, סאמיעטאז זעכאו יורידיקא) היא אם יתקבצו הרבה אנשים או משפחות רבות לקהל גדול בשביל תכלית אחד המשותף לכולם. התכלית הזה נקרא תכלית הקהלה (געזעלשאפטסצוועק, פינים סאמיאליס). כל אחד מאנשי הקהלה יקרא איבר הקהלה (געזעלשאפטסגליעד, מעמברום סאמיעטאטיס). בכל קהלות דינית צריך שיהיה קישור אחד מזכיות והתחייבות המקשרים איבר לאיבר באופן שלכל איבר יש מצד אחד איזה זכיות בהקהלה, והוא מחוייב מצד השני איזה התחייבות להקהלה, וכן בהיפוך יש להקהלה בכלל מצד אחד איזה זכיות על כל אחד מאיברי הקהלה והיא מחוייבת מצד השני איזה התחייבות לכל איבר מאיבריה. אכן כל הזכות וכל ההתחייבות האלה לא יוכלו לעולם להיות סותרים לתכלית הקהלה בכלל. הקהלה בכלל נוכל לצייר לנו כאיש אחד או כנפש אחת אשר יש לה כל זכיות הנפש (עיין §. 6) ולכן תקרא הקהלה בכלל בשם נפש המוסרית (מאראלישע פערזאן, פערזאנא מאראליס) להבדיל אותה מנפש הטבעית (ר"ל כל אדם בפרט) כי הנפש המוסרית הוא נמצאה רק בשכל אבל לא בטבע.

הוא היחס מהמעשה אל העושה· כי קודם שנעניש אדם אחד עבור פעולה אחת צריכים אנו שנדע מקודם אם הוא מוכשר ליתן דין וחשבון על מעשיו ר״ל אם הוא עשה המעשה הרע׳ בדעתו שהמעשה הזאת היא רעה כי בלעדי זאת לא יוכל לחול עליו שום עונש (כן ד״מ לא נוכל לענוש לא קטן ולא שוטה ולא שכור כי אלה לא יודעים מה שהמה עושים); הכשרון הזה נקרא כשרון החשבון (צורעכנונגספֿעהיגקייט, אימפוטאביטאס) ואחר שנדע כי האדם הזה אשר עומד לפנינו לפני כסא המשפט הוא בעל כשרון החשבון אז צריך שנברר היטיב אם הוא עשה באמת המעשה אשר יאמר לנו כי הוא עשה אותה ר״ל אם נוכל להציג המעשה הזאת בחשבון פעולות האדם הזה· הדבר הזה נקרא חשבון המעשה (צורעכנונג צור טהאט, אימפוטאציא פֿאקטי) ואחר שיבורר לנו באמת שהאדם הזה אשר לפנינו עשה המעשה אשר ממנה ידובר אז נצרך לשאול אותנו: האם המעשה הזאת היא באמת מעשה רעה המחייבת את העושה אותה לקבל עונש עבורה? הדבר הזה נקרא חשבון החוב (צורעכנונג צור שולד, אימפוטאציא קולפע). כל הדברים האלה ביחד יכוננו את חשבון הדיני, ואם יחסר אחד מהם אז לא נוכל לענוש ביושר שום אדם ולכן צריכים המה שיבוררו היטיב קודם שנגזור העונש.

הערה א· ההפרש בין חשבון הדיני ובין חשבון המוסרי (מאראלישע צורעכנונג, אימפוטאציא מאראליקא) ימצא הקורא בספר המוסר (§. 16).

הערה ב· אם נדע שאדם אחד הוא בעל כשרון החשבון וכי הוא עשה מעשה אחת והמעשה הזאת הוא רעה ושלא ביושר ונגד חוקי המדינה אז לא יוכל אז העושה לומר „הנה לא ידעתי שהמעשה הזאת היא רעה ונגד החוקים מהמדינה הזאת״ כי הוא חיוב על כל אדם אשר ירצה להיות במדינה אחת לדעת חוקיה ומשפטיה כדי שלא יזיק לשאר בני המדינה ושלא יפול הוא בעצמו בעונש.

§. 49.

שאלה. מהו מדת העונש בכלל ובפרט?

תשובה. ביחס מדת העונש בכלל, יש לנו החק התבונה האומר לנו כי „לפי גודל העולה כן צריך שיהיה גודל העונש״ אכן ביחס מדת העונש בפרט הנהו תולה בהרבה דברים, ובפרטות א) באיכות רצון העושה רע לעשות את העולה ולכן נפריש הזדון (געפֿליססענטליכע בעליידיגונג, איניוריא דאלאזא) מהשגגה (אונגעפֿליססענטליכע בעליידיגונג, איניוריא קולפאזא); הראשון נופל תחת עונש יותר גדול מהשני כי בה נוסף על עשיית העולה ג״כ התאוה והרצון לעשותה; ב) הנה הוא הפרש אם בעל העולה עשה אותה עתה בפעם הראשון או אם כבר נענש על עשיית העולה הזאת פעם אחת או הרבה פעמים ועל כל זה הנה עשה אותה עתה מחדש כי בזה האופן צריך שיהיה העונש יותר גדול. (ולכן ד״מ משלם בעל שור התם חצי נזק ובעל שור המועד נזק שלם וכדומה). —

§. 50.

שאלה. מהו המשפט הדיני?

תשובה. המשפט הדיני (ריכטען, יורידיקאציא) הוא החקירה והדרישה אחר מעשה בני האדם לראות אם המה נעשים כפי חוקי משפט

ובאמת זכות הגמול בהיזק האיברים נמצא היום רק עוד בין עמי' הפראים אבל לא בין העמים בעלי הנימוס· ותחתיהם נמצא בין אלה האחרונים עונשים מוגבלים המייחסים את עצמם או לכבוד המזיק או לצער גופו ; החוקים האלה המה נודעים בשם חוקי קרימינאלעס (קריאינאלגע-זעטצע, לעגעס קריאינאלעס)·

§. 46.

שאלה· מהו זכות העונש ; ומהו ההפרש בינו ובין זכות המחיה ?

תשובה· זכות העונש (שטראפרעכט, יעקס פוניענדי) הוא הזכות אשר יש להשופט בהמדינה לעשות רע להפועל רע שלא כדין בין אנשי המדינה· הזכות הזה הוא תמיד נתון ביד שלישי (ר"ל ביד השופט בקיבוץ המדיני) כי לעולם לא יוכל הניזוק לענוש בעצמו את המזיק לו אף כי לפעמים ניתן הרשות ביד הניזוק למחות את עצמו בחוזק יד (עיין 44 .§) וזהו החילוק הגדול בין זכות העונש ובין זכות המחיה·

הערה· המופת לזה המאמר הוא מובן מאיליו כי המחיה היא דבר אשר תייחס את עצמה רק להניזוק, אבל העונש הוא דבר המייחס את עצמו לכל קיבוץ המדיני· ד"מ אם ראובן גנב משמעון דבר אחד ושמעון בא להשופט והעיד כי ראובן גנב ממנו אז אף אם החזיר ראובן לשמעון בסתר את הדבר הגנוב, עכ"ז לא יוכל שמעון להציל עוד את ראובן מעונש הגניבה כי הגנב הוא פועל רע בקיבוץ המדיני וכל פועל רע צריך שיענש וזהו זכות השופט ולא זכות איש אחד פרטי בקיבוץ המדינה·

§. 47.

שאלה· מהו תכלית העונש·

תשובה· תכלית העונש הוא משלשה הפנים והיינו: א) למלאות משאלות קול הצדק האומר לנו בקרבינו כי אחר כל פעולה רעה מוסרית צריך שתבוא להעושה אותה פעולה רעה טבעית, והיינו הננו מחוייבים כביכול לנקום נקמת חוקי יושר משפט הטבעי אשר נתן כבודם לשמצה ע"י הפועל רע· ב) מענישים אנו העושה רע כדי שישמעו העם ויראו ולא יוסיפו גם הם לעשות רע כי הם יראו הרע אשר נעשה לפועל הרע ויפחדו, ג) מענישים אנו הפועל רע כדי להשטין אותו שלא יעשה הוא בעצמו רע עוד הפעם אבל בהיפוך הוא ישוב אל לבו וייטיב דרכו·

הערה· העונש ממין הב' נקרא עונש המבזה (אינפאוירענדע שטראפע) ר"ל הננו מבזים איש אחד פועל רע אשר לבבו הוא עקש והוא פעל רע גדול מאוד כדי שישמע שאר העם ויפחדו ולא יזידון עוד אבל העונש ממין הג' נקרא עונש המיטיב (קארעקטיאנסשטראפע) ר"ל הננו מראים לאיש אחד אשר משגגת לבבו וקוצר שכלו עשה רע אחד, כי דרך הרע מביא לצער ולכאב והוא הדרך המביא ג"כ האדם לאבדון עולם ואולי הוא ישוב על לבו וייטיב· — העונש ממין הזה הוא כמו שבט המוסר לנערים, והוא בטבעו יותר קל מהעונש ממין הב'·

§. 48.

שאלה· מהו חשבון הדיני ?

תשובה· חשבון הדיני (רעכטליכע בערעכנונג, אימפוטאטיא יורידיקא)

בדרך ורוצה להרגו) ואם לא ימחה העושק בחוזק יד לבל יזיק לו אז יהיה חייו או רכושו נאבד באין מציל, אז הנה רשאי להעשוק למחות בכל כוחו את העושק וגם להזיק לו אם לא יוכל בדרך אחר לבוא אל תכליתו; פה שייך הכלל הגדול „חבא להרגך השכם להרגו.“ הזכות הזה נקרא זכות הקדימה (לופּאָרקאָמוונגסרעכט, יוס פרעוועגליאָנים) ר״ל אם הנני יודע כי איש אחד רוצה לעשות לי רע, אז אקדים לעשות לו רע באופן שלא יהיה עוד בכוחו לעשות לי רע.

§. 45.

זכות התיקון (הערשטעלונגסרעכט, יוס רעסטיטוליאָנים) ר״ל הזכות אשר יש להניזוק על המזיק לתקן העות הדין וההיזק אשר הסב לו הוא אפשר על כמה פנים והיינו א) זכות ההשבה (וויעדערערלייגונגסרעכט, יוס ווינדיקאליאָנים רעאי אוינגאטאָע) ר״ל הנני יש לי הזכות לשאול מאדם אחד אשר לקח ממני שלא בדין דבר אחד, שישיב לי הדבר הזה בעצמו; ב) זכות שילום ההיזק (ענטשעדיגונגסרעכט, יוס רעפּאראַטיאָנים דאמני) ר״ל אם אדם אחד לא לקח ממני חפץ אחד מרכושו אבל עשה לי פעולה אחת שלא כדין, אשר על ידה הסב לי היזק אחר (או מכיסי או ע״י מניעת הריווח), אז יש לי הזכות לשאול ממנו שישלם לי כל ההיזק אשר יצא לי ע״י פעולתו המזקת. ג) זכות ההתרצות (גענוגטהואונגסרעכט, יוס סאטיספאקליאָנים). הזכות הזה שייך בפרטות בהיזק הכבוד, כי אם איש אחד נתן כבודי לשמצה או בפני או שלא בפני (ע״י דברים רעים או מלשינות וכדומה) אז יש לי הזכות לשאול ממנו שירצה אותי ברבים והיינו לפני האנשים האלה אשר היא קלם כבודי בפניהם, או שיקולם כבודו ג״כ ברבים למסת אשר הוא קלם כבודי ברבים (והיינו ע״י תפיסה (ארעסטאליאָן) או שאר דברים הנוגעים בכבוד המקלם אותי). כי ע״י זה יתרצה חמתי וכעסי. ד) זכות הגמול (ווידערפערגעלטונגסרעכט, יוס טאליאָנים). ד״מ מי אשר שפך דם האדם, באדם דמו ישפך, וכן ציווי התורה „עין תחת עין, שן תחת שן, יד תחת יד, רגל תחת רגל“ וכו׳ שייך הנה.

הערה. אכן לא לבד שהמזיק צריך שישלם להניזוק כל ההיזיקות אשר הסב הוא (המזיק) בפעולות עצמו, אבל הוא צריך שישלם ג״כ עבור כל ההיזקות אשר הסבו הדברים אשר יש לו זכות בם ר״ל דברי קניניו ורכושו אשר אין להם רצון חפשי בפני עצמם, כי עליו מוטל לשמור אותם שלא יזיקו לשום אדם ולכן צריך בעל שור המועד לשלם מכיסו ההיזק וכן כל היזיקות השן והרגל צריך בעל השור המזיק לשלם להניזוק.

הערה. זכות הגמול הוא אינו מקובל היום רק במכת מות ר״ל כי נהרוג את הרוצח אבל לא בשאַר היזיקות הגוף כי לרוב יהיה הזיק הגמול יותר גדול מהזיק הראשון בעצמו כמו שאמרו בעלי התלמוד בחכמתם: וכי אם סומא בעל עין אחת יקלקל לאיש בעל שתי עינים את עין אחת, ונשולל הסומא מעינו כפי חק הגמול אז נעשה עולה גדולה להמזיק כי הוא נשאר סומא בשתי עיניו ודומה למת ולהניזוק נשאר עוד עין אחת ולכן פרשו המה „עין תחת עין יד תחת יד וכו׳ ר״ל עונש ממון השוה לאבידת האיבר כי הממון הוא תמיד מחיר הפעולה (עיין למעלה 17 .§)

הוא בטל יען כי המחייב א"ע או הנגזל לא התחייב א"ע כרצון חפשי רק הוא היה אנוס בזה מפחד המות·

§. 43.

שאלה. מהו קילקול הדין?

תשובה. קילקול הדין (רעכטספערלעטצונג, לעזיאָ יוריס) יצא אם ישטין איש אחד באות נפשו את רעהו ולא יניח אותו להוציא אחד מזכיותיו מהכח אל הפועל. ע"י השטנה הזאת שלא כדין יצא לבעל הזכות או היזק גמור (פאָזיטיפער שאדע, דאמנום) והיינו שהוא אבד מרכושו דבר מה ע"י השטנה הזאת, או רק מניעות הריווח (נעגאטיפער שאדע, לוקרום איננטערצעפטום) ר"ל כי הוא אבד ריווח אחד אשר הוא היה יכול לקנות בזכותו אם לא היתה השטנה הזאת שלא כדין. — בכל האופנים האלה הנה מחוייב המקלקל את הדין לתקן אותו את אשר עוות והיינו שישלם ההיזק אשר הוא הסב להניזוק וזהו כלל גדול: כל המקלקל את הדין התחייב א"ע ממילא ע"י התקשרות בשתיקה ובלתי מפורשה (עיין §. 40) שהוא ישלם כל ההיזקות הקרובות והרחוקות אשר הוא הסב בפעולתו הרעה הזאת ואנחנו נוכל להכריח אותו בחוזק יד שימלא התחייבתו הזאת· ההתחייבות הזאת נקראה התחייבות שילום ההיזק בחוזק יד (דיא פפליכט דעם ערלוינגבארען שאדענערזאטצעס, אָבליגאציאָ עקס דעליקטאָ אָרידנא).

הערה. יסוד ההתחייבות הזאת יצא מטבע גדר הזכות ע"ד כלל· אכן השילום הזה הוא אינו עוד עונש כי ע"י העונש יחוייב לפעמים המזיק לשלם שנים או שלשה או הרבה פעמים את ההיזק שהסב. גודל העונש הוא דבר הסכמי אכן גודל השילום יצא מטבע הענין (תדמה האמור למטה 46 .§).

§. 44.

שאלה. מהו זכות המחיה?

תשובה. זכות המחיה (פערטהייטיגונגסרעכט, יוס דעפענזיאָניס) הוא הזכית אשר יש לכל אדם למחות בכל איש רשע אשר ירצה להזיק לו ולהשטין אותו בפעולתו הרעה הזאת קודם עשיית הפעולה הרעה, ולהכריח אותו בחוזק יד לשלם לו ההיזק אשר הסיב לו אם כבר נעשה הפעולה הרעה.

הערה. בקיבוץ המדיני ניטל זכות המחיה מהניזוק וניתן ביד השופט המושל כי רק השופט הצדק יוכל להגביל בצמצום גודל זכות המחיה ולהשוות אותו אל גודל כח ההיזק. אכן הניזוק בעצמו לא יוכל לעשות כן כי לרוב ילבש הוא נקמה וחימה ואז יעבור על גבול זכות המחיה ויהיה בעצמו למזיק וגם תהיה תמיד מלחמה בין אנשי המדינה אם יהיה ביד כל אחד הכח להכריח את חבירו בחוזק יד לתקן את אשר עות לו· בעבור זה הנה ממשלת המדינית היא מחוייבה לסוך ולהיות למגן לכל איש ואיש היושב במדינה הזאת, שלא יקולקל אף אחד מזכותיו מיד רשע עריץ. הזכות חזה אשר יש לכל איש מדיני על שופטיו נקרא זכות המגן (שוטצרעכט, יוס פראָטעקציאָניס). — רק באיזה מאורעות פרטיות אשר בהם השופט לא יוכל להציל העושק (כמו ד"מ רוצח אחד הפוגש איש אורח

מפורשים אכן אם ד"מ אדם אחד בא לאופה ולקח משלחנו לחם אחד ואכל אז הוא מובן מאיליו כי הוא צריך לשלם לו הלחם אשר הוא אכל ר"ל ע"י האכילה בעצמה התקשר האוכל א"ע ממילא לשלם להאופה מחיר הלחם. בזה ובשאר אופנים כאלה מושל הכלל (האמור ג"כ בתלמוד) „השתיקה כהודאה דמיא".

§. 41.

שאלה. מהו המה התנאים הנחוצים בכל התקשרות הדינית?

תשובה. התנאים הנחוצים הראשיים מכל אופני התקשרות הדינית המה: א) שההתקשרות תעשה ברצון הטוב מכל הבאים בקשר. ב) שמליאות ההבטחה הנכללת בההתקשרות תהיה אפשר ולא נמנע בטבע. בלעדי שני התנאים האלה הנה ההתקשרות היא אינה אמתית אבל בהיפך הוא התקשרות בטלה או שקרית (טיינפערטראג, פאקטום טפוריאום).

§. 42.

שאלה. מה יוצא מהאמור בתשובה האחרונה.

תשובה. מהאמור בתשובה האחרונה (הקודם) יוצא כי (ביחס להסכמת רצון הבאים בקשר) הנה צריכים הבאים בקשר להיות: א) אנשים גדולים בעלי שכל ישר והיינו לא שוטים ולא קטנים ורצון חפשי והיינו לא אנוסים ולא עבדים); ב) אינו רשאי שיהיה שום טעות בההתקשרות (כי אם נפל טעות אחת בההתקשרות הן ברצון והן בלתי רצון האחד מהמקושרים אז הנה ההתקשרות בטלה, כי המחייב א"ע התחייב א"ע לדבר אחר ממה שהוא רצה); ג) צריך שיהיה נכלל בשטר ההתקשרות בפירוש כי הבאים בקשר הסכימו ברצונם הטוב לבוא בההתקשרות הזאת או לפחות צריך שתהיה הסכמת רצונם יוצאת מעצמה מאיכות ההתקשרות בלי ספק; ד) צריך שיהיה כל דבר וכל אופן נכלל באר היטיב בתוך שטר ההתקשרות בלי שום ספק. — אבל ביחס אפשרית מליאות ההתקשרות ה) צריך שתהיה ההבטחה דבר אחד אשר אינו עולה למעלה מיכולת כוחות האנושיות. ור"ל ההבטחה צריך שתהיה דבר אפשר טבעי; ו) צריך שתהיה ההבטחה דבר רשאי (עיין §. 8) ר"ל דבר אחד אשר אינו אסור לעשות מצד חק המוסר; ז) ההבטחה צריכה שתיחס את עצמה רק על זכיות הנקנות והנמכרות אבל לא על אחת מהזכיות הנולדות ואינם נמכרות (עיין §. 26) ח) אם כולל ההתקשרות איזה דברים המיחסים את עצמם על התחייבות אדם אחר (שלישי) אשר אינו נכלל בין הבאים בקשר, אז צריך האדם הזה ליתן מקודם הסכמתו אל הדברים המייחסים את עצמם אל התחייבותו ובלעדי זאת הנה ההתקשרות בטלה. כי כלל גדול: אין חבין לאדם שלא בפניו; ט) הזכיות היוצאים למקבל ההבטחה בההתקשרות, צריכים שיהיו או זכיות בדבר אחד, או זכיות על דבר (אל נפש) או זכיות על הנפש כאילו הוא דבר (עיין למעלה מן §. 16 עד §. 18).

הערה. אם פגש ד"מ גזלן בדרך את איש אורח והאיש אורח הזה התחייב אם ליתן כל רכושו במתנה להגזלן מיראתו כי הגזלן ימית אותו בדרך ואח"כ בא הנגזל אל תוך העיר ועירער על הגזלן אז צריך הגזלן להחזיר להנגזל כל רכושו כי שטר ההתקשרות אשר עשו ביניהם

§. 39.

שאלה. מהו ההתקשרות הדינית?

תשובה. הקשר או ההתקשרות הדינית (פֿערטראג, פאקטום) הוא אם הרבה או לפחות שני אנשים בעלי רצון חפשיים יסכימו להחליף זכות בזכות ר"ל שאחד יקבל מחבירו איזה זכות מזכיותיו ויתן לו עקב זה זכות אחד מזכיותיו אשר לו. האנשים אשר התקשרו א"ע בקישור כזה נקראו הבאים בקשר או המקושרים (קאָנטראהענטען). ע"י ההתקשרות הדינית הזאת הנה נקשרו רצוני האנשים המקושרים ביחוסם להדבר אשר עבורו נעשה ההתקשרות, בקשר אמיץ וחזק, והמה אגודים ונאחזים זה בזה באופן שהאחד לא יוכל להתפרד מחבירו בלי רצון חבירו או חביריו ר"ל ברצון האנשים המקושרים אתו בההתקשרות הזאת. ולכן כלל גדול: אין חלק אחד מהבאים בקשר יוכל להפריד הקשר בלי רצון כל שאר הבאים בקשר.

הערה. מופת המאמר הזה יוצא מהאמור למעלה (§. 33) בענין השותפות כי הדבר אשר עבורו נעשה ההתקשרות הוא כאילו חפץ אחד המשותף לשנים או להרבה שותפים ורצון כל אחד מהבאים בקשר הוא נעשה רצון המשותף לכל הבאים בקשר; והנה ידענו מכללי השותפות כי אין שותף אחד יוכל להפריד השותפות בלי הסכמת כל שאר השותפים ולכן לא יוכל שום אחד מהמקושרים לשנות רצונו ולהפריד הקישור בלי הסכמת כל שאר המקושרים.

§. 40.

אבל מיני ההתקשרות הדיניות הראשיות המה אלה השלשה זוגות והיינו א) התקשרות ע"י המעשה (רעאלפֿערטרעגע, פאקטע רע) והתקשרות ע"י הדיבור (ווערבאלפֿערטרעגע, פאקטע ווערבאַ איכיליאַ) והיינו לפי שההתקשרות כוללת התחייבות הגמול עבור פעולה אחת שנעשה כבר או לפי שההתקשרות כוללות רק הבטחה (פֿערטפרעכען) מפעולה אחת שתעשה לעתיד. — ב) התקשרות מצד אחד (איינזייטיגער פֿער-טראג) והתקשרות משני הצדדים (וועקסעלזייטיגער פֿערטראג) לפי שההתקשרות כוללת ההתחייבות רק לאחד מהמקושרים או לכולם (והיינו לשנים אם מספר המקושרים הוא שנים). — ג) התקשרות המפורשה (אויסדריקליכער פֿערטראג) וההתקשרות הבלתי מפורשה נקראה ג"כ ההתקשרות בשתיקה (טטילשווייגענדער פֿערטראג). — מהאנשים הבאים בקשר, נקרא הצד המחייב א"ע לעשות דבר מה בשם המבטיח (אנגעלאָבער, פראָוויטטענס) והצד השני אשר לטובתו נעשה ההתחייבות, בשם המקבל ההבטחה (אננעהמער, פראָווימאריאוס).

הערה. כגן ד"מ אם אדם אחד לוה להבירו מעות והשני מחייב א"ע (בעל פה או בשטר) לשלם לו אז יצא ההתקשרות ע"י המעשה. — אבל אם אדם אחד מחייב א"ע ללות לחבירו אחר איזה זמן סכום ידוע עבור איזה זמן, אז יצא ההתקשרות ע"י הדיבור. — אם אדם אחד מחייב א"ע ליתן איזה דבר במתנה להבירו בלי לשאול מחבירו איזה גמול תודה אז יצא ההתקשרות מצד אחד. — קשר החיתון ד"מ הוא ההתקשרות משני הצדדים. מיני ההתקשרות הנזכרים המה התקשרות

*

או הנתינה יחליף הרכוש רק את אדוניו וגם פה אם יאמר אח"כ המוכר או הנותן, הנני מבטל ברצוני ההוה, את מכירתי או נתינתי שעשיתי ברצוני העבר, זה לא יועיל לו מאומה כי זהו כלל גדול בכל יחוסי הזכיות: שינוי הרצון לא יגרע ולא יוסיף. כי כמו שרק ע"י פעולה אחת מרצונינו נקנה הקנינים והזכיות (§. 28) כן נוכל לאבוד בהכרח ג"כ רק ע"י פעולה אחת מרצונינו הקנינים והזכיות אשר היו לנו.

הערה. ד"מ להרבה עמים יש חק כי מי שיש לו שטר חוב על חבירו ולא טען בדין את הלוה בזמן שלשים שנה מיום הפרעון להחזיר לו מעותיו, אבד מעותיו. והן ידענו מהתלמוד כי אם ראה אדם אחר שדיהו שלש שנים ביד אחר הזורע וקוצר אותו ולא ערער אף פעם אחת בזמן השלש שנים האלה, אבד שדיהו, זהו ג"כ כיבוי הזכות.

§. 36.

שאלה. מהו כיבוי הזכות ואיכה הוא באפשר?

תשובה. מצד משפט הטבעי לא נמצא שום כיבוי הזכות (פֿער־יעהרונג דעס רעכטעס, וועטוסטאַטע אינפֿירזאַרע יורים) כי אם יש לי איזה זכות מדבר אחד אז אוכל להשתמש את עצמי בו או גם לעזוב מלהשתמש את עצמי בו ימים רבים ועכ"ז ישאר תמיד הזכות שלי במקומו, ואם ארצה להתחיל שימושו מחדש אז אין שום אדם יכול למחות בו כי הזכות הוא קנין עולמי מקושר עם רצון נושא הקנין וכל זמן שנושא הקנין הוא חי ורצונו ולא השליל א"ע מקנינו ע"י העזיבה או הפקר אז נשאר הזכות נאגד ומקושר בו תמיד. אכן מצד חוקי הנימוס (פאָזיטיפֿע געזעטצע) להעמים השונים נוסף חק כיבוי הזכות והיינו אם בזמן ארוך לא שמש א"ע בעל הזכיות בזכותו, אבל בהיפוך הוא ראה בעיניו כי אדם אחר שמש א"ע בזכותו ולא מחה בו — אז אבד הוא את זכותו לעומת אשר יכבה הזכות להראשון יחזק הזכות הזה להאחרון ולכן נראה כי כיבוי הזכות להאחד הוא בעצמו חזקת הזכות (עריעהרונג דעס רעכטעס, וועטוס־טאַטע פֿירזאַרי יורים) להשני וזה נקרא בלשון התלמוד חזקה (תדמח §. 31)

§. 37.

כן הוא ד"מ חק גדול לכל העמים כי המחבר ספר אחד נדפס, הוא גם בעל הרכוש מהספר הזה ואין רשאי לשום דפוס לדפוס עוד הפעם הספר הזה ולמכור אותו בלי רשיון מהמחבר. כי אחר שהמחבר כתב רעיונותיו על הספר והמה יצאו ממקור נפשו על העולם מבחוץ, אז החליף הוא ע"י זה את רכושו הפנימי ר"ל רעיונותיו ברכוש חיצוני ר"ל בספרו ויען כי יש לו תועלת אם ידפיס ספרו וימכור אותו ברבים לכן אין שום דפוס אחר יכול לרפוס הספר הזה בלי רצון המחבר כי ע"י זה יתמעט תועלת המחבר בספרו וגבול זכיותיו המה נפרצו.

§. 38.

יען כי רכוש הפנימי להאדם הוא רק השלמת כוחות נפשו ביחס לאיזה פעולה ידועה (§. 27) לכן אם יוציא האדם כוחותיו האלה מהכח אל הפועל ויפעל באמת איזה פעולה חומרית הנראית לעין, אז יתחלף רכושו הפנימי ברכוש חיצוני כי פעולתו הזאת היוצאת ממקור נפשו היא ג"כ רכושו ואין שום אדם יוכל לנגוע בה. וזהו אשר נקרא במשפט הטבעי התחלפות רכוש הפנימי בחוש החיצוני.

הרכוש הזה הוא אפשר משלשה פנים והיינו א) או מצד הטבע ע"י יציאת חומר חדש. ד"מ הולדות מהבהמות: ב) או מצד המלאכה ע"י יציאת צורה חדשה ד"מ אם היה לי צמר ועשיתי ממנו בגד; או ג) מצד הטבע והמלאכה ביחד ד"מ אם זרעתי שדי והשבחתי אותו ויי נתן הברכה והנה השדה מלאה כעת פרי תבואת החומר החדש או הצורה החדשה אשר בם נעשר הקרן (הויפטזאכע, פרינציפאלע) יקרא הריווח (אקצעזאָריאום, נעבענזאכע)

§. 34.

שאלה. מהו החק הכללי בגידול הרכוש הדיני?

תשובה. החק השייך פה הוא: הריווח הולך אחר הקרן (אקצעזאָריאום זעקוויטור פרינציפאלע) והיינו כל הדברים והשבחים אשר בהם יתעשרו קניני, המה שלי ואין אדם יכול לומר לי ד"מ הולד היוצא כעת מפרתך הוא הפקר כי הוא דבר חדש אשר יצא לעולם ברגע הזאת כי הנני אשיב לו יען שהפרה היא רכושי לכן היא וכל פעולותיה האפשריים המה מונהים בתוך גבולי זכיותי (§. 16.), ולכן גם ולדה אשר היא אחת מפעולותיה מונח ג"כ בתוך גבול זכיותי והיינו ר"ל הוא שלי. — מהחק הזה יצא ג"כ כי אם גזל אדם אחד דבר אחד והדבר הזה נשבח מעצמו או הוא השביח אותו ואחר רוב הימים בא הנגזל ומערער על הגזלן, אז היה מחוייב הגזלן להחזיר להנגזל הקרן עם כל הריווח אשר היה לו בכל עת אשר דבר הגזול היה תחת ידו *)

הערה. כן ד"מ אם ראובן גזל צמר משמעון ועשה ממנו בגד יקר אין יכול ראובן לומר לשמעון שלם לי השבח אשר נשבח רכושך על ידי או שלם לי לכל הפחות ההוצאות אשר היו לי בדבריך, כי שמעון יאמר לו מי נתן לך כח והרשיא אותך לשלח יד בדבר רעיך. או בלשון אחרת מי הרשיאך לעשות שותפת עמי בלי רצוני. ולכן (לפי §. 33) אבדת ג"כ את רכושך ר"ל ההוצאות שהוצאת בצמרי לעשות ממנו בגד.

§. 35.

שאלה. מהו כליון הזכות ועל כמה פנים הוא באפשר?

תשובה. כליון הזכות (אונטערגאנג דעס רעכטעס, אינטעריטוס יוריס) הוא אם בעל הרכוש יאבד התועלת (כולו או לחלקו) אשר היה לו מרכושו. הכליון הזה הוא אפשר משני פנים והיינו: א) כליון הזכות מצד הטבע (נאטירליכער רעכטסאונטערגאנג). ר"ל אם הטבע תכלה את חומר הקנין או הרכוש. בזה האופן אבד בעל הרכוש זכותו אשר היה לו על הרכוש הזה. אכן אם כלה ונאבד בעל הרכוש בעצמו אז נאבדו עמו כל זכיותיו על כל רכושיו, כי רק האדם החי יוכל להיות נושא הזכות אבל לא המת כאשר יוצא מהאמור למעלה (§. 7) — ב) כליון הזכות מצד הבחירה האנושית (וואָלונטערער רעכטסאונטערגאנג) והיינו אם בעל הרכוש ישלול את עצמו ברצונו החפשי מזכותו אשר היה לו ברכושו והיינו או ע"י העזיבה ר"ל באשר שיעשה את רכושו הפקר, או באשר שימכור או יתן במתנה את רכושו לנושא הזכות (לאדם) אחר.

הערה. אם עשה אדם אחד רכושו הפקר (פערלאססונג, דערעליקציאָן) הנה כל הקודם לכבשו זכה בו, ואף שאח"כ יאמר המפקיר הנני מבטל את העזיבה וההפקר שעשיתי, עכ"ז זה לא יועיל לכלום. — ע"י המכירה

דאָמיניאום סאָליטאריאום) ואם דבר אחד מונח בגבולי הזכיות משנים או הרבה אנשים באופן שלכל אחד מהם יש חלק בהדבר הזה אז נקרא זאת רכוש השותפות (געזאמטאייגענטהום, דאָמיניאום קאָמונע). וכל אחד מאלה האנשים נקרא ביחס להאחרים השותף (געזעלשאפטער, סאָסיאוס).

הערה. מגדר מושג רכוש השותפות יוצא כי השותף אף שיש לו חלק בדבר השותפות עכ"ז לא יכול הוא לכלות או להאביד אף חלק אחד היותר קטן מהדבר השותפות בלי רצון שאר השותפים. כי כאשר שהדבר הוא עוד שותפות הנה הוא נשוא אחד הכולל בכל חלקיו קיבוץ הרבה זכיות מהרבה נושאי הזכות מעורבים בו, ולכן כל חלק ממנו הוא משותף לכלם ולכן לא יוכל לעולם שיתוף אחד לקלקל השותפות ולקחת חלקו מדבר השותפות בלי רצון שאר השותפים.

שאלה. מהו התנאי הראשון בהשותפות?

תשובה. התנאי הראשון בהשותפות הוא: הסכמת רצון כל השותפים ביחס דבר השותפות כי כאשר שבדבר המשותף הנם מעורבים זכיות רבות והיינו זכיות כל שותף ושותף (עיין § הקודם הערה) ויען שזכיות אדם אחד המה מקושרים קשר אמיץ וחזק עם רצונו ההפשי (§. 7) לכן צריכים ג"כ שיהיו הדבר המשותף, רצוני השותפים מעורבים ר"ל נאחדים ומוסכמים זה לזה. מתנאי הזה יוצא א) שאין שום אדם יכול לעשות שותפות עם חבירו בלי רצונו: ב) שאם נעשה שותפות בין שנים או הרבה אנשים ברצונם אז אינו יכול כל אחד מהשותפים האלה לקלקל השותפות בלי רצון והסכמת שאר השותפים. ג) שאם אדם אחר (ראובן) עירב רכושו עם רכוש אדם אחר (שמעון) בלי רצון האחר (שמעון) באופן שהעירוב הזה לא יוכל להתפרד בלי לקלקל רכוש האחר (שמעון) אז אבד הראשון (ראובן) את רכושו וכל העירוב שייך להאחרון (שמעון). ר"ל הנה אנו מדמים לנו כי המערב רכושו עם רכוש חבירו בלתי רצון חבירו נתן לו רכושו במתנה. ד"מ אם מצא ראובן בחוץ לבנים וסיד השייכים לשמעון ועשה מהם בית במקום שמעון אז הבית שייך לשמעון ואין לראובן חלק בו ולא שום זכות לשלם לו העבודה.

הערה. המופת מאופן ג) יצא מאמתת אופן א) כי המערב (ראובן) עשה שותפת עם חבירו (שמעון) בלי רצונו ואם יוכל ראובן להכריח את שמעון לקיים השותפות הזה אז יהיה זה סותר להאמור באופן א) ואם יוכל ראובן להכריח את שמעון להפריד את המעורב ולאבוד את רכושו (כי ע"י הפרוד יתקלקל רכושו ויאבד) בלי רצונו, אז יהיה זה סותר לחק הדין העליון (§. 10) ולכן בהכרח אבד ראובן ע"י פעולתו שלא כדין, את רכושו וכל העירב שייך לשמעון.

§. 33.

שאלה. מהו גידול הרכוש?

תשובה. בשם גידול הדיני מהרכוש (רעכטליכער צוואַקס דעס אייגענ־טהומ'ס. אקצעזיאָ יורידיקא דאָמיניא) נקרא התועלת היוצא לנו מדבר רכוש אחד אם יגדל ויתוסף בדרך יושר ולא בדרך עולה אחר איזה זמן. הגידול

§. 30.

אבל התנאים הנחוצים כהעברת הרכוש או הקנין מנושא לנושא המה אותות ידועות המודיעות לנו באופן ברור א) או מסירת הרכוש מנושא ובעל רכוש הראשון כרצונו החפשי אל נושא ובעל רכוש האחרון; או ב) קבלת הרכוש מנושא רכוש האחרון; בלשון אחר: מציאות הרכוש כעת בידי בעל רכוש האחרון. האותות ממין הראשון המה מוסכמים (קאָנווענציאָנעל) כי מחוקקי כל עם ועם הסכימו שאותיות ידיעות יציינו באופן ברור מסירת הרכוש או הקנין מנושא לנושא ומהם ידברו כל ספרי יושר ודין להעמים הרבים ואינם שייכים הנה. אבל האותיות ממין השני המה טבעיים (נאטורעל) כי המה יוצאים מטבע הענין והנם שוים בכל עם ועם.

הערה. ד"מ שטר המכירה או נתינה ועדי המסירה וקבלת קנין ע"י טלית וכל שאר דברים כאלה הנמצאים בשולחן ערוך חושן המשפט המה אותות מסירת הרכוש.

§. 31.

האותות הטבעיות מהעברת הקנין הנם למיניהם שתים והיינו: א) מציאות הקנין בידי בעליו (אינהאבונג, דעטענציאָ רעי) והיינו אם נמצא דבר אחד בידי אדם אחד, אז הננו מחוייבים לקבל כי הדבר הזה שייך כעת בקנין גמור להאדם הזה, עד כי יבוא אדם אחר ויערער עליו ויאמר לו: הדבר הזה הנה הוא גזול אצלך ב) השתנות צורת הקנין הזה בידי בעליו לאיזה תכלית ידוע (פאָרמאַציאָ רעי). האות הזה הוא עוד יותר חזק מהאות הקודם, כי אם נראה שאדם אחד משנה צורת דבר אחד ד"א חורש עובד בשדהו וזורע בו וקוצר או שהוא משנה צורת ביתו ובונה חדרים חדשים ומחריב ישנים ואין מוחה בידו אז בהכרח נצרך לקבל להודות שהשדה הזה או הבית הזה שייך לבעלם אשר הוא בידו נמצא כעת, עד שיבוא איש אחר ויתן לנו ראיה גמורה שהדברים האלה המה גזולים או גנובים להאיש אשר המה כעת תחת ידו. הקבלה או ההודאה הזאת תקרא בשם הודאה הדינית (רעכטליכע פרעזומציאָן). —

הערה א. זהו רק לפי היושר הטבעי אכן לפי חוקי הנימוס יוכל ג"כ בעל הקנין לאבוד קנינו מכל וכל, אם ראה זמן רב קנינו ביד אחר ולא ערער עליו (עיין §. 37)

הערה ב. מהאמור פה נראה כי במעמד הטבעי ובלתי מדיני הנה כל רכוש הוא רק דבר אפשר אבל לא הכרח. כי יען שבמעמד הטבעי אינם נמצאים רק אותות הטבעיות מהעברת הקנין מנושא לנושא (כי אותות המוסכמות אין להם, יען שכל הסכמה היא יליד קיבוץ המדיני); והנה ראינו כי האותות הטבעיות לא יתנו לנו רק ההודאה (הנופלת תחת העירור והספק) אבל לא הידיעה הברורה וההכרחית שרכוש אדם אחד הוא באמת שלו.

§. 32.

שאלה. מהו רכוש האחד ומהו רכוש חשותפות?

תשובה. אם דבר אחד מונח בגבול הזכיות מאדם אחר באופן שאין לשום אחר חלק בו, אז יקרא זאת רכוש האחד (אייגענטהום,

עצמו ואני הנני רכושי ואני הנני תמיד ברשותי, לכן נקרא כל אדם "בעל רכוש עצמו" (אייגענטהימער זיינער זעלבסט, דאָמיניאום סואי איפסיאוס) הרכוש הזה הוא רכוש הבלתי משתנה ואינו עובר לעולם מיד ליד, כי אין אדם יכול למכור את עצמו מכירה עולמית או מכירה לעבדות (§. 18) חוץ מהרכוש הזה הנה כל שאר רכושי האדם המה רכושי הנקנים והמה יכולים להשתנות ולעבור מידו ליד אחר ברצונו החפשי·

§. 27.

הרכוש הנקנה (ערוואָרבענעס אייגענטהום, דאָמיניאום אקוויזיטום) יחולק: א) ברכוש הנקנה הפנימי והוא שלימות הנפש בדעת ותבונה והכשר כוחות הגופניות למלאכות מחשבת אשר האדם קנה לו בעמלו בדרישה וחקירה ויגיעה רבה ב) ברכוש הנקנה החיצוני. קנין הרכוש הזה נעשה או ע"י כיבוש (בעזיטצנאהמע, אָקקופאציאָן) אם הדבר הנקנה הוא דבר הפקר ר"ל אינו שייך לשום אדם (העררענלאָזעס גוט, רעס נולליוס) או ע"י קבלה (אננאהמע, אססומציאָן) מצד אחד ומסירה (איבערגאבע, טראנסלאציאָן) מצד השני אם הדבר הנקנה הוא איננו הפקר רק הוא רכוש איזה אדם (רעס פראָפריא). היחס הזה יקרא יחס העברת הקנין מנושא לנושא·

§. 28.

שאלה. מהו יסוד הקנין ע"י הכיבוש?

תשובה· הקנין ע"י הכיבוש (אָקקופאציאָן) הוא מיוסד על הכח הכללי כי כל דבר הפקר שייך להאיש אשר כבש או לקח אותו מתחלה (רעס נולליוס, צעדיט פרימאָ אָקקופאנטי).

הערה. אמתת החק הזה יוצא מהק הדיני העליון (§. 10); כי אם הנה רשאי לי לעשות ולפעול כל מה שארצה אם לא איגע בפעולותי אלה תגבול זכות רעי, לכן יוצא בהכרח שאוכל לעשות בדבר ההפקר אשר אינו מונח בגבול זכיות משום אדם, כל מה שארצה בו· והיינו הנני רשאי לשמש אותי בו כאשר הוא היה שלי; אכן אם כבשתי אותו פעם אחת ר"ל ששמשתי את עצמי בו בדעתי שהיא יהיה שלי, אז הוא נכנס בגבול זכיותי ואין לשום אדם אח"כ עוד זכות אחד לשמש את עצמו בו, כי הדבר אשר היה מקודם הפקר יצא מכלל הפקר ונעשה קנין או רכוש אדם אחד· ובאמת קנין כל האנשים הראשונים והעמים הראשונים משנים הקדמוניות היה רק קנין הכיבוש כי אז היתה הארץ וכל אשר עליה הפקר·—

§. 29.

לכן הכיבוש הוא, הסבה שהדבר הנכבש יעשה רכוש הכובש והוא יכול לכלות אותו [פערלעהרען, קאָנזומערע), או לשנות מקומו (פערזעטצען טראנספאָרטארע) ולהביא אותו לרשותו, או לשנות צורתו (מאָדיפיצירען, מאָדיפיקארע) בכל אופני האפשר או למכור אותו כמתנה לאחר, הכל כפי תאות נפשו, ואין שום אדם יכול להשטין אותו בכל אלה, אבל בהיפוך כל אדם הוא מחוייב להודות לו כי קנינו הזה הוא שלו (עיין הערה אל הקודם)·

הוא מונח או כולו, או לפחות חלקו בגבול הזכיות מהאדם הזה, אז יוצא זכות אחד חדש להאדם הזה, ואז נאמר „האדם הזה קנה לו זכות אחד חדש". אכן יען שהקישור הנזכר יעשה רק אחר מליאות תנאים שונים או סבות שונות מספיקות (כמו כל מאורע בעולם, עיין יסודי המעטאפיזיקא) לכן יקרא הזכות הנקנה ג"כ בשם ז כ ו ת ה מ ו ת נ ה, (היפאָטהעטישעס רעכט) ובהפוך נקרא הזכות הנולד בשם ז כ ו ת ה מ ו ח ל ט (אבזאָלוטעס רעכט). הראשון הוא זכות פרטי, והשני הוא זכות כללי (עיין 13 .§).

§. 25.

שאלה. מהו ההפרש בין ר כ ו ש (אייגענטהום, דאָמיניאום) ובין ר ש ו ת (בעזיטץ, פאָססעססיאָ)?

תשובה. דבר אחד הוא ר כ ו ש י (או שלי) אם הנני יכול להשקיף עליו כאילו הוא מונח (כולו או לחציו) בתוך גבול זכיותי, והזכות אשר יש לי בהדבר הזה יקרא ז כ י ו ת ה ר כ ו ש (אייגענטהומס רעכט, דאָמיניאום) מזה יוצא (לפי האמור 14 .§) כי יש לי חוזק הדין להשטין את כל אדם שלא ישמש א"ע בדבר הזה לטובתו, והחוזק או כח הדין הזה המרשיא אותי לאחוז כל רכושי בידי ושלא להניח איש אחר ליגע בו, נקרא ר ש ו ת י (בעזיטץ, פאָססעססיאָ). אכן יען שהרשות היא יליד הרכוש כי קודם כל רשות (מצד הדין ולא מצד כל דאלים גבר) צריך שיהיה נמצא רכוש, לכן נראה שהרכוש והרשות המה שני יחוסים אשר יוכלו להיות לפעמים נפרדים זה מזה ומונחים בידי שני אנשים נושאי הזכות מדבר אחד והיינו לנושא אחד יהיה זכות הרכוש ולנושא השני יהיה זכות הרשות *) הרשות מהמטלטלים (בעוועגליכע גיטער) אשר נוכל לשאת בידינו עמנו נקרא ר ש ו ת ה נ ר א ה או החושי (פיזישער אָדער זינליכער בעזיטץ), פאָססעססיאָ מאטעריאליס) והרשות מקרקעות (אונבעוועגליכע גיטער) אשר לא נוכל לשאת בידינו עמנו נקרא ר ש ו ת ה ב ל ת י נ ר א ה או המחשבי (רעכטליכער אָדער אינטעלליגיבלער בעזיטץ, פאָססעססיאָ אידעאליס).

הערה. ד"מ הנה קניתי מאיש אחר חפץ אחד ושילמתי לו עבורו אבל לא לקחתי את החפץ עוד לידי והוא מונח ביד המוכר, אז אף כי החפץ הזה הוא רכושי עכ"ז הוא ברגע ההוא ברשות המוכר גם אם נתתי לו רק ערבנא (דאראנגאבע) עכ"ז הנה תמיד החפץ הזה הוא רכושי כי אין המוכר רשאי למכרו לאחר אבל הוא איננו עוד ברשותי, כי אין לי הכח שאשמש אותי בפועל בהחפץ הזה עד אשר שילמתי כל מחירו ולקחתי אותו לביתי. גם בין המשכיר והשוכר נמצא ג"כ פירוד הרכוש מהרשות, כי החפץ הנשכר הוא בכל עת השכירה ברשות השוכר ואין המשכיר רשאי להשתמש בו אכן הוא תמיד רכוש המשכיר כי אין השוכר רשאי לקלקל ולכלה אותו או למכור אותו וכו'.

§. 26.

וכן צריכים אנו להפריש בין ה ר כ ו ש ה נ ו ל ד ובין הרכוש הנקנה כ י ה ר כ ו ש ה נ ו ל ד (אנגעבאָרענעס אייגענטהום, דאָמיניאום אָריגינאריאום) עם האדם הוא עצמות האדם, כי כל אדם (בעל רצון חפשי) הוא אדון

ולעבור לנושא (או אדם) אחר ולכן כל זכות הנקנה הוא ממילא ג"כ זכות הנמכר (פֿערחייםערלִיכֿעם רעכֿט, יום אַלִיחֶנאַבִילע).

§. 22.

שאלה. מהו זכות הרכוש הנולד?

תשובה. אף שהרכוש היא דבר מקרי לאדם אם נשקיף על נשואי רכושו בפרט, עכ"ז יש לו זכות הרכוש הנולד (חורטפרינגליכֿעם חיי־געגנטהוומרעכֿט) והוא הזכות אשר יש לאדם לקנות לו איזה רכוש בכלל. כי באשר שקיום מציאות האדם בעולם הוא נקשר במליאות איזה תנאים הנצרכים לחיותו (ד"מ מאכל משקה כסות ודירה וכו' וכו') ויען שהתנאים האלה אינם נמצאים בו רק חוץ ממנו ר"ל בהטבע והתנאים האלה המה בעצמם נשואי הרכוש (חייגענטהוומ־אָביעקטע), לכן באשר שזכות החיים (ר"ל לעשות כל דבר כדי להחיות את נפשו) הוא זכות נולד עם האדם בראשית יצירתו (עיין §. 20) לכן הנה בהכרח שנולד ג"כ עם האדם בראשית יצירתו הזכות לקנות לו רכוש בכלל, כי בלי רכוש (בכלל) אין חיים.

הערה. המופת הזה יאמת ג"כ שזכות החפשית הטבעי הוא זכות הנולד אשר אינו יכול להמכר כי לעבד עולם אין שום רכוש „כי כל מה שקנה עבד קנה רבו" (עיין §. 18 הערה).

§. 23.

שאלה. מהו הכלל הגדול היוצא מהאמור עד פה?

תשובה. מהאמור עד פה יוצא הכלל הגדול שהזכיות והחובות אשר לבני האדם המה תמיד מוגבלים, ולעולם לא נוכל לומר כי יש לאדם אחד זכות אחד בלתי מוגבל ולאדם אחר חוב אחד בלתי מוגבל. כי באשר שכל הזכיות הנקנות המה נוסדות על הזכיות הנולדות, והזכיות הנולדות מייחסות את עצמם על קיום החיים הגופי בעולם, ויען שהחיים הזה הוא דבר מוגבל בזמן ובמקום ואינו בלתי מוגבל לכן יהיו בהכרח הזכיות הנולדות גם הם אינם בלתי מוגבלים אבל בהיפוך מוגבלים ולכן יהיו בהכרח כל זכיות האדם זכיות מוגבלים, ויען כי נגד כל זכות מצד אחד נמצא תמיד חוב מצד אחר השוה לו באיכות ובכמות, לכן נראה כי כל הזכיות והחובות אשר לבני האדם המה תמיד מוגבלים (בעטרענקט, רעלאטיף)

הערה. מזה נראה ג"כ כי יחס העבדות (טקלאפֿעריי) כאשר זכרנו אותו למעלה (§. 18.) הוא סותר ליושר הטבעי, כי האדון ביחס לעבדו הוא נושא זכות אחד בלתי מוגבל (איין אונבעטרענקטעס רעכֿט, יום אינפֿי־ניטיף) והעבד ביחס לאדונו הוא נושא חוב אחד בלתי מוגבל (איינע אונבע־טרענקטע פפֿליכֿט, אָבליגאַליא אינפֿיניטיא).

פרק שני מזכות היחיד המותנה (או התנאי)

היפּאָטהעטיטעס פריפֿאטרעכֿט, יום פריוואטום היפּאָטהעטיקום.

§. 24.

שאלה. איככה נקנה לנו זכות אחד?

תשובה. אם יוצא קישור אחד בין אדם אחד (בעל רצון חפשי ור"ל לא קטן ולא שוטה ולא עבד) באופן שנוכל להשקיף על הדבר הזה כאילו

כי אין לו רצון בפני עצמו והוא איננו שולט בנפשו, כי כל ימיו הוא משועבד להאדון וליורשיו וכן כל יוצאי חלציו המה משועבדים לו כמו הוא בעצמו. על היחס הזה נוסד המאמר כולך שלי אבל אני שלך והנה נראה שהמאמר הזה הוא סותר למושג גדר האדם (עיין §. 6 §. 10) ולכן הוא פיגול ולא ירצה בקיבוץ מדיני, שלא נוסד על חוקי ומשפטי היושר.

הערה. היחס הזה נמצא בין האדון ובין העבד עולם (טקלאַפע, לייבאייגנער טקלאַפע) ורק בעבד כזה שייך המאמר „כל מה שקנה העבד קנה רבו“ כי כל נפש העבד ר״ל רצון העבד נכלל בגבול זכיות רבו או אדונו ודבר אשר אין לו רצון בפני עצמו איככה יקנה הוא קנין לעצמו? ואל יאמר הקורא כי הנה גם האדון הוא מחוייב ליתן מזונות וכסות ודירה לעבדו כי אף אם יש לי סוס לרכוב עליו ושור להרוש בו הנני מחוייב ליתן מאכל ומשקה ומחסה מזרם וממטר לסוסי ולשורי כי בלעדו זאת ימות; אכן באין אופן נוכל לומר כי לשורי ולסוסי יש זכיות עלי ליתן להם כל אלה כי הדבר אשר אין לו רצון חפשי הוא אינו לא בעל זכות ולא בעל קנין וכמו כן הנה העבד עולם.

§. 19.

הזכיות נחלקו א) בזכיות נולדות (אנגעבאָרענע רעכטע, יורא אָרי-גינאריאַ) הנקראים ג״כ זכיות כלליות, או עצמיות או עולמיות, או מוכרחות, או גם הזכיות הבלתי נמכרות (אונפערויסערליכע רעכטע); ב) בזכיות נקנות (ערוואָרבענע רעכטע, יורא אַקוויזיטא) הנקראים ג״כ זכיות פרטיות, או מקריות, או בלתי עולמיות ובלתי מוכרחות, או גם הזכיות הנמכרות (פערויסערליכע רעכטע).

§. 20.

שאלה. מהו המה הזכיות הנולדות?

תשובה. הזכיות הנולדות המה*) זכות החיים הטבעי ר״ל כל אדם יש לו מראשית יצירתו הזכות לעשות כל מה שבכוחו כדי להחיות את נפשו ולכן אין שום אדם רשאי למכור הזכות הזה ר״ל שימכר את חיותו לאחר באופן שהאחר יוכל להמית אותו. כי באשר שאין ברשות האדם להמית את עצמו איככה יוכל הוא ליתן הרשיון לאיש אחר להמית אותו? ב) זכות החפשית הטבעי ר״ל אין שום אדם יוכל למכור את עצמו לאיש אחר להיות לו עבד עולם כי זה הוא סותר למושג גדר האדם (עיין §. 18).

§. 21.

שאלה. מהו זכות הנקנה?

תשובה. הזכות הנקנה (ערווערבליכעס רעכט, יוס אקקוויזאביlע) הוא הזכות אשר יוכל לקנות לו אדם אחד בעל רצון חפשי או ע״י פעולת עצמו או ע״י פעולת אחר עבורו. ויען כי הקנין מזכות הזה הוא רק דבר מקרי לנושא הזכות הזה לכן יוכל הזכות הזה ג״כ להפרד מהנושא אותו

*

רכושי (אייגענטהום, מואאום). ועל היחס הזה נוסף המאמר הדיני (רעכטס־זיכע אויסשפרוך) שלי שלי ושלך שלך (דאז פערהעלטניס פאן ווין אונד דיין).

§. 17.

הזכות על הנפש (פערזענליכעס רעכט) או אל הדבר (אד רעם) הוא הזכות אשר יש לנו על אדם אחד לעשות לנו פעולה ידועה או פעולות ידועות בזמן ידוע (איזופערראטיפע פפליכטען) או ג"כ שלא לעשות דבר אחד ידוע או דברים ידועים בזמן ידוע (פראהיביטיפע פפליכטען) והנה רשאי לי להכריח בחוזק יד את האדם המחויב, לעשות לי את אשר מחוייב לעשות לי, או שלא לעשות לי את אשר הוא מחוייב שלא לעשות לו. על היחס הזה נוסף המאמר חלקך הוא שלי כי פה נוכל לצייר לנו כי חלק אחד מנפש והיינו מרצון המחוייב הוא מונח בגבול רכוש המחיוב אכן יען שאין שום חוב מצד אחד נמצא בלי זכות מצד אחר לכן אם אדם אחד מחוייב לי לעשות דבר אחד ממילא הנה יש לו עלי מצד אחר זכות שאעשה אני לו דבר אחר ולכן נכלל בהמאמר „חלקך הוא שלי" ממילא ג"כ „וחלקי הוא שלך."

הערה. ד"מ הנני שוכר פועל אחד שיעבוד לי עבודה ידועה או עבודות ידיעות בזמן חודש ימים והנני קוצב לו שכר ידועה עבור עבודתו זאת פה הנה כל הזכיות והחובות המה עומדות קצובות זה כנגד זה כי אם אני איני משלם השכר הידוע אז אינו מחוייב הפועל לעשות לי העבודה הידועה או העבודות הידועות; ואף אם אני משלם אז יוכל עוד הפועל לומר לי אחר כלות זמן העבודה איני רוצה שכרך ואיני רוצה לעבוד אתך"; וגם בתוך הזמן הקצוב אינו מחוייב הפועל לעשות לי כל העבודות האפשרות רק העבודות המקוצבות ולכן אם קנה הוא לעצמו בזמן הזה איזה רכוש וקנין אז הוא שלו ואין לי חלק בו. לכן באין אופן נוכל לומר כי הפועל הוא עבדי כי הוא פועל ברצונו ורצונו ר"ל נפשו הוא תמיד שלו ורק חלק אחד ממנו הוא שכור אתי. ואל יאמר הקורא כי באשר שאני נותן להפועל רק ממון והוא פועל בגופו לכן לא שייך בזה המאמר חלקך הוא שלי וחלקי הוא שלך, כי באמת הממון הוא חלקי וגופי, כי איככה קניתי לי הממון? תשובה באין אופן אחר רק באשר שפעלתי גם אני ולכן נראה כי הממון הוא תמיד עקב הפעולה (דאס געלד איזט דער רעפרעזענטאנט דער ארבייט). ולכן יקראו חכמי התלמוד הממון בשם דמים כי הממון הוא באמת כביכול חלק אדם מדם האדם אשר קנה לו הממון ע"י עבודתו בגופו ובדמו.

§. 18.

אבל הזכות בנפש באשר הוא דבר (פערזענליך זאכליכעס רעכט) הוא הזכות אשר יאמר אדם אחד שיש לו אל אדם אחר לשמש את עצמו בו לטובתו כדבר ולא כנפש; ויען שכל נפש הוא תכלית עצמו (§. 6.) והאדם הזה הוא איננו תכלית עצמו אבל בהיפוך הוא תמיד רק הכלי המשמש לתכלית האדון לכן האדם הזה העובד הוא דומה לבהמה

הוא אדם כי מציאות אדם אחד בלי שום זכות הוא נמנע הגיוני: אכן הזכות הפרטי (איין רעכט, יוס אין טפעליע) מייחס את עצמו רק על פעולה אחת מיוחדת והוא רק קנין אדם אחד פרטי או דבר אחד פרטי אשר הוא נושא הזכות הזה מפרטי — פעולה אחת אשר אינה מזקת לזכות פרטי מאדם אחד, תקרא פעולת יושר (רעכטליך) והאדם הפועל אותה יקרא בעל יושר, (גערעכט, יוסטוס) ופעולה אחת המזקת לזכות פרטי מאדם אחד תקרא פעולת בלתי־יושר (אונרעכטליך) והפועל אותה יקרא בלתי בעל יושר (אונגערעכט, איניוסטוס).

§. 14.

שאלה. מהו הזכות השלם ומהו הזכות הבלתי שלם?

תשובה. הזכות השלם או החזק (דאס שטרענגע רעכט, יוס סטריקטום) הוא מיוסד על חובת הדין המוטלת על כל אדם ר"ל שיתנהג עמו במדת הדין שלא להזיק לאחר מליאות הזכות הזה נוכל להוציא ג"כ בחוזק הדין (§. 12). אכן הזכות הבלתי שלם או הבלתי חזק (דאס בילליגקייטסרעכט, יוס עקוויטאטוס) מייסד את עצמו על חובת המוסר על כל האדם ומחייבת אותו להיטיב לאחר בעבור שגם הוא אדם כמוהו, ר"ל שיתנהג עמו במדת החסד. מליאות הזכות הזה לא נוכל להוציא בחוזק הדין כי על פעולת הצדקות והחסד אין שום שופט אחר יוכל לשפוט חוץ מיצר הטוב הנמצא בנפש הצדיק הפועל חסד (עיין יסודי המוסר §. 27)

הערה. בעבור ששכלינו ויצרינו הוא מוגבל, תכליתי ובלתי שלם לכן מחוייבים אנו להטות תמיד פעולותינו נגד החסד ולא לחפוש תמיד לילך כחוט השערה במדת הדין כי לא נוכל תמיד למצוא הגבול הדק הזה בין הדין ובין העולה ובאמת נמצא לפעמים כמה חוקי הנימוס אשר אם השופט ירצה לשפוט בתכלית הצמצום כפי דברי החוקים האלה ולא להכריע כלפי חסד ולא ישים עין על הזמן המקום ושאר הסבות אשר הסבו עברת החק ויעניש את העובר עונש רע, אז יעשה באמת עולה במקום הדין ולכן אמרו חכמי הרומיים „הדין העליון (ר"ל בצמצום החוט השערה) הוא העולה העליונה (סוממום יוס סוממא איניוריא)?

§. 15.

יען שהזכותים אשר יש לנו יוכלו לייחס את עצמם א) או על דבר אחד; ב) או על איש אחד (נפש אחת;) ג) או על איש אחד אם נשקיף עליו כאילו הוא דבר ולא נפש. לכן יצאו לנו שלשה מיני זכותים והיינו: א) הזכות בהדבר (זאכליכעס רעכט, יוס אין רע); ב) הזכות על הנפש (פערזענליכעס רעכט) הנקרא ג"כ זכות אל הדבר (יוס אד רעם); ג) הזכות בהנפש באשר היא דבר (פערזאנליך־זאכליכעס רעכט, יוס רעאליטער פערזאנאלע). ונדבר פה מאלה השלשה.

§. 16.

הזכות בהדבר, הוא הזכות אשר יש לאדם אחד לשמש את עצמו בדבר אחד לטובתו באופן שאין לשום אדם אחר זכות או כח הדיני ליגע בדבר הזה לשמש את עצמו בו לטובתו. כי אם יש לי זכות בדבר אחד אז יש לי הרשאי הדיני להשטין את כל אדם שלא ישמש את עצמו בדבר הזה לטובתו. הדבר הזה אשר בו מונח זכותי יקרא שלי או

הבלתי רשאי או האיסור לעשות דבר אחד; ג) הוקים המחייבים (געביעטענדע געזעטצע, לעגעס אפפירמאטיפאע) המציינים החיוב הדיני (זאָללען) לעשות דבר אחד.

הערה. באמת הנה החוקים הבלתי מרשיאים המה ג"כ החוקים המחייבים כי המה מחייבים לבלתי לעשות דבר אחד כי גם לעזיבת הפעולה (ניכטטהון) נוכל ליחס ציווי אחת. והבן.

§. 10.

שאלה. מהו חק הדיני העליון?

תשובה. חק הדיני העליון (דאס: אָבערסטע רעכטסגעזעטץ לעגס יורידיקא סופרעמא) הוא כך: „הנך רשאי לעשות כל מה שתרצה והנך תוכל להוציא מכח אל הפועל כל כוחות נפשך וגופך רק אל תיגע אף באחת מפעולותיך אלה בתוך גבול זכיות האחר זולתך!"

הערה. יען כי אם נעיין היטיב הנה נמצא כי כל חק דיני הוא מצד עצמו ובמקורו הראשון חק מרשיאי (§. 9.) כי החוקים הבלתי מרשיאים והחוקים המחייבים מיחסים את עצמם להעברת הדין (רעכטסאיבערטרעטונגען) ולכן הן המה הוקי העברת הדין ולא חוקי הדין, לכן נוכל לומר כי כל חוקי הדין חמה בעצמם רק ענפים שונים פרטיים מחק הדין העליון הכללי אם נגדור אותו באופן זה: הגבל שימוש רצונך החפשי באופן שיוכל להיות עמידה וקיום גם לנפש (פערזאָנאליטאֶט) רעיך על הארץ!"

§. 11.

שאלה. מהו העברת הדין?

תשובה. העברת הדין (רעכטסאיבערטרעטונג, רעכטספערלעטצונג) או העברת היושר (אונרעכט, אינויריא, אינויוסטיטיא) יעשה איש אחד אם יגיע באחת מפעולותיו החפשיות בתוך גבול זכיות האחר, בלתי רצון האחר או בלשון אחר אם יזיק לנפש זולתו; ולכן חק הדיני העליון האוסר (אָבערסטעס פּראָהיביטיוו געזעטץ) הוא כך: „הזהר שלא תזיק לנפש זולתך!"

§. 12.

שאלה. מהו חוזק הדין?

תשובה. למי אשר התבונה נתנה זכות אחד הנה היא נתנה לו ממילא הרשיון (דיא בעפוגניס) להרחיק כל שטנה אשר ישטין אותו למלא משאלות זכותו, כי אם היה באפשר מצד הדין שזכות אחד לא יוכל להתמלאות ר"ל לצאת מכח אל הפועל, אז היה בנחוץ שהזכות הזה יהיה דבר שאין בו ממש ור"ל אינו זכות. הרעיון הזה אשר נתנה התבונה לבעל הזכות להוציא זכותו מהכח אל הפועל בחוזק יד יקרא חוזק הדין (קאָאקציאָ יורידיקא, רעכטסצוואנג). החק התבונה השייך הנה הוא כך: הנך (בן אדם) רשאי להכריח המזיק לזכותך, שלא יזיק לך!"

§. 13.

שאלה. מהו ההפרש בין הזכות הכללי ובין הזכות הפרטי?

תשובה. הזכות על הדרך כלל (דאס רעכט, יוס אין גענערע) הוא הגבלת שימוש רצון האדם החפשי באופן שלא יזיק לנפש שאר בני האדם (עיין 10 .§ הערה). הזכות הכללי הזה הוא קנין כל אדם באשר

אלוה ממעל והיא הנשמה הטהורה, המשכלת ופועלת ברצון חפשי. — כל נפש והיינו כל אדם הוא נמצא לתכלית עצמו (איזט זעלבסטצוועק, ענכם אויטאָטעלעס) ואיננו נמצא לתכלית אחר זולתו (איזט ניכט איין אַנדערר צוועק, העטעראָטעלעס) ר"ל הוא אינו כלי המשמש רק לתכלית אחר כמו הדומם, הצומח והבהמה.

הערה. מופת לימוד הזה יוצא לנו אם נזכור (עיין יסודי חכמת המוסר §. 45) כי תכלית מציאת האדם הוא השלמת נפשו (זעלבסטפער־פאָללקאָממנונג) בעניני השכלית והמוסריות ולכן כל אדם הוא בהכרח תכלית עצמו.

§. 7.

שאלה. מהו גדר הזכות והחוב בידיעת משפט הטבעי?

תשובה. הזכות והחוב אשר ממנם ידובר בידיעת משפט הטבעי המה אינם הזכות והחוב אשר ממנם ידובר בחכמת המדות (עיין יסודי המוסר או עטהיקא) כי גדר הזכות והחוב בידיעתינו אשר אנו עוסקים בה פה עתה מציין ההזהרה לכל איש ואיש לשמור את כבוד הנפש (עיין § הקודם) מרעהו, ולכן מושג הזכות והחוב המה מושגי הצירוף (רעלאַטיאָנסבעגריפפע) כי אם ישׁ לי זכות מיוחד אחד אז יהיה כל אדם מחיוב לשמור זכותי ולכבדו ולא להזיק לו וכן הוא חובתי לשמור זכותי כל אדם ואדם ולא להזיק להם; לכן לא נוכל לצייר לנו זכות מצד אחד בלי חוב מצד אחר או להיפוך כי זה הוא מן הנמנע כמו שמושג האב בלי מושג הבן או מושג הסבה בלי מושג המסובב, הוא מן הנמנע.

§. 8.

שאלה. מה ההפרש בין יכולת הטבעי ליכולת הדיני ובין נמנע הטבעי לנמנע הדיני וכן בין הכרח הטבעי להכרח הדיני?

תשובה. כל פעולה אשר אינה סותרת לחוקי הטבע, הוא מסכמת עם יכולת הטבעי (קענגען) לכן היא אפשר; אכן אם הפעולה האפשרית הזאת היא סותרת לחוקי משפט הטבעי ר"ל אם הוא מזקת לזכות אחר אז הוא אינה רשאי (אונערלויבט) והיינו הוא נמנע הדיני (רעכטליכע אונמעגליכקייט); מזה יוצא כי כל רשאי (יכולת הדיני) הוא אפשר (יכולת הטבעי) אבל לא בהיפוך, וכן אין כל אינו רשאי (נמנע הדיני) הוא בלתי אפשר (נמנע הטבעי) אבל בהיפוך כל בלתי אפשר הוא ממילא אינו רשאי. — ויען כי ההיפוך מאינו רשאי הוא ההכרח או החוייב הדיני (כי אם אינני רשאי לי להזיק לזכות זולתי אז הנני ממילא מחייב לבלתי להזיק לזכות זולתי) לכן נראה כי אין כל חיוב הדיני (זאָללען) הוא הכרח טבעי (מיסען). ולכן צריכים אנו שנפריש היטיב בין אלה הארבעה זוגי המושגים והיינו רשאי ואינו רשאי, אפשר ונמנע, מחוייב ואינו מחוייב, הכרח ואינו הכרח. —

§. 9.

חוקי הדין ביחס אל הזכות והחוב המה א) חוקי המרשיאים או המתירים (ערלויבענדע געזעטצע, זעגענאַנטע פערמיסיפאַ.) המציינים הרשאי (או ההיתר לעשות דבר אחד; ב) חוקים הבלתי מרשיאים או האוסרים (פערביעטענדע געזעטצע, זעגענאַנטע פּראָהיביטיפע) המציינים

§. 2.

אם נשקיף על חוקי משפט הטבעי בפני עצמם אז תצא לנו ידיעת יושר הטבעי החוקר. (ריינעס אָדער טפעקולאטיפֿעס נאטוררעכֿט) אבל אם נשקיף על חוקי יושר הטבעי ביחוסם אל מעמד בני האדם בקיבוץ המדיני אז תצא לנו ידיעת יושר הטבעי המעשי (פראקטי־טעס נאטוררעכֿט).

חלק ראשון. מידיעת משפט הטבעי החוקר.

§. 3.

שאלה. מהו הזכות ומהו מעמד הזכיות?

תשובה. מגדר הזכות נדבר להלן (§. 7) אבל אם נניח שיהיו לאדם אחד זכיות הרבה ביחס לאנשים אחרים אז נקרא הוא נושא הזכיות (רעכֿטסטרעגער, סוביעקטום יורים); — תוכן כל זכיותיו נקרא גבול הזכיות אשר לו (רעכֿטסגעביעט, רעגיאָ יורים) ויחוסו אל כל איש אחר נקרא מעמד הזכיות אשר לו (רעכֿטסשטאנד, סטאטוס יוריריקוס.)

§. 4.

שאלה. כמה מיני מעמדי הזכיות המה באפשר?

תשובה. הננו צריכים להפריש שני מיני מעמדי הזכיות והיינו א) או אם נושא הזכיות יעמוד לבדו בפני עצמו ויגביל הוא לבדו את גבול זכיותיו (כמו שהיה הדבר קודם התיסדות המדינות בעת אשר התהילו בני הארם לפרוץ על הארץ ולבנות ארצות שוממות) המעמד הזה נקרא מעמד הזכיות הטבעי או היושר הטבעי (נאטורשטאנד, סטאטוס נאטוראליס) או ב) אם נושא הזכיות הוא חלק ואיבר אחד מקיבוץ מדיני אחת וזכיותיו המה מוגבלים לו מכבר ע"י זולתו. המעמד הזה נקרא מעמד הזכיות המדיני או היושר המדיני (בירגערשטאנד, סטאטוס ציוויליס).

§. 5.

מעמד הזכיות הטבעי נקרא ג"כ בשם זכות היחיד (פריפֿאטרעכֿט, יוס פריפֿאטום) ומעמד הזכיות המדיני נקרא זכות הרבים (עפֿפֿענטליכֿעס רעכֿט, יוס פובליקום) בשני האופנים יוכל מעמד הזכיות להיות או מוחלט (אבסאָלוט) או על דרך תנאי (היפאָטהעטיש) ר"ל מיוסד על תנאים ומעמדים מוגבלים, הזכות הרבים המוחלטי (פובליקום אבזאָלוטום) נקרא בשם זכות המדיני (שטאאטסרעכֿט, יוס ציוויליע) והזכות הרבים המותנאי (פובלי־קום היפאָטעטיקום) נקרא בשם זכות העמים או המדינות (שטאא־טענרעכֿט, יוס גענטיום).

פרק ראשון. מזכות היחיד המוחלט

(פריפֿאט רעכֿט, יוס פריפֿאטום אבסאָלוטום).

§. 6.

שאלה. מהו ביאור „הנפש" (פערזענליכֿקייט) בלשון יודעי דת ודין?

תשובה. הנפש (פערזענליכֿקייט פערזאָנאליטאס) מציין פה כבוד האנושי (מענשענווירדע) אשר לא יוכל לתאר רק להאדם אשר בו חלק

ספר ששי

מידיעת משפט הטבעי

(Jus naturae).

ליטעראטור.

פה נזכיר שמות איזה ספרים ומחבריהם היותר נודעים, המדברים מידיעת יושר הטבעי. —

בלשון לאטיינית:

Hugo Grotius, de jure belli ae pacis libri tres 1625.

בלשון אשכנזית:

Salomon Maimon, über die ersten Gründe des Naturrechts 1795.

T. W. Krugs Aphorismen zur Philosophie des Rechts 1800.

בלשון צרפתית:

Vicat, traité du droit naturel etc. 1779

בלשון איטאליענית

Carmelo Controneri, Institutioni de giurisprudentia naturale, Palermo 1790.

בלשון אנגלעזית נמצא הרבה ספרים מפוארים המדברים מידיעה חזאת ובתוכם בפרט ספרי:

פאָגנענדאָרף, לאָקע, קלארקע, וכו׳

פתיחה

§. 1.

ידיעת משפט הטבעי (נאַטוררעכֿט, יוס נאַטוראַע), הוא הידיעה היוצאת מחוקי השכל אשר מייחסים את עצמם לאיכות פעולות בני האדם החפשיות החיצוניות (ר״ל אם נפשיט מאיכות המחשבה אשר מהם יצאו הפעולות האלה) והיא חוקרת אם החוקים האלה הם מוסכמים עם חוקי היושר הנטבעים בנו מהטבע (ולא ע״י החכמה ונימוס) או לא. — הערה. כי מזה מדברת חכמת המוסר או המדות (עטהיקאַ).

על שטות יבםלות אחרים, רק הסיפור יעורר בנו רעיון היפה האֶסטהעטי בכלל, אז תקרא מלאכת השחוק בשם השחוק (טויטפיעל, דראַמאַטיק) בכלל.

§. 78.

אבל מלאכת תנועת האיברים (גימנאַסטיק) בכלל הוא המלאכה לעשות תנועות שונות בכל חלקי גופו בסדר מוגבל ובאופן שעל ידם לא לבד שהגוף יתחזק ויהיה יותר בריא אבל ג״כ התנועות האלה יוציאו בנו רעיון היפה. השני ענפים הראשיים ממלאכת מהגימנאסטיק המה מלאכת המלחמה בחרב, איש נגד איש (פֿעכֿטקונםט, עםקרים) ומלאכת הרכיבה על הסום (רייטקונםט, קאַוואַלעריע).

הערה. יען כי הקורא לא יוכל להבין היטיב כל המלאכות היפות האלה אם לא ראה אותם בעיניו, לכן הקצרנו דברינו בפרק הזה ורשמנו רק ראשי הדברים מכל המלאכה. בלעדי זאת יחסרו לנו בשפת עברית הרבה מלות לציין על ידם המושגים הפרטיים השייכים להמלאכות היפות.

תם ספר חמישי.

I. מלאכות תנועות היפות במוחלט, כוללת
א שתי מלאכות פשוטות — ב מלאכה אחת מורכבת
מלאכת הקריצות, מלאכת המחול — מלאכת השחוק

II. מלאכות תנועות הגשמיים היפות ביחס (טפלים) כוללת:
א שתי מלחכות פשוטות — ב מלאכה אחת מורכבת
מלאכת המלחמה בחרב, מלאכת הרכיבה — מלאכת הגימנאסטיק בכלל.

§. 75.

מלאכת הקריצות היפה (טענע געבערדענקונסט, מימיק פאָנטאָמימיק) היא המלאכה להוציא ע"י איברי הגוף וגם על ידי העינים וחלקי הפנים תנועות שונות המציירים להרואה אותם הרגשות מיוחדות הנמצאות ברגע הזאת בלב הקורץ (בעיניו או כפיו או בידיו ורגליו). — הבכיה והצחוק אשר איש אחד יעשה בלי להיות בו החפץ הפנימי לבכות או לשחוק רק לדמות בזה לאדם הבוכה או השוחק באמת שייכים לזה. הכלל הראשי בהמלאכה הזאת הוא שיהיו כל התנועות דומות מאוד מאוד לההרגשות אשר יצויינו לנו על ידם.

§. 76.

מלאכת המחול (טאנצקונסט, לא דאנס) הוא היתה בתחלה לכל העמים (ועוד היום להרבה עמים פראים) ציון הרגשות הנפש ע"י תנועות איברי הגוף ובפרטות ע"י הרגלים ולכן נמצא לכל עם ועם מין מחול המיוחד לו (נאציאָנאלטאנץ) כפי ההרגשות המיוחדות אשר ימצאו בפרטות לעם הזה, וגם לכל עם ועם נמצא מיני מחולות שונות כפי ההרגשות השונות אשר יצאו במאורעות שונות (כן נמצא המחול לשמחה או לחתונות אשר הרגשתו הוא אהבה ושמחת הנפש, וכן נמצא המחול במלחמה אשר הרגשתו הוא שנאה ונקמה לשאוף דם ולהרוג הרג) אכן לרוב העמים המלומדים (קולטיווירטע פעלקער) הנה עיקרות מלאכת המחול הוא לרשום ברעיונינו ע"י תנועות הרגלים על הארץ איזה קוים הנדסיים עקומים (ווענדלינגען) אשר יתואר להם תואר היפה (תדמה 11 §).

§. 77.

מלאכת השחוק (שויטפיעלקונסט, דראמאטיק) הוא המלאכה היפה המורכבה מן מלאכת הקריצות ומן מלאכת המחול ותכליתה הוא להראות נגד עיני בשרינו הילוך סיפור אֶסטהעטי (דראמא) אחד באופן שהרואים ידמו לראות האנשים האמתים אשר מהם יסופר הסיפור איככה הם פועלים מעשיהם נגד עינינו. אם יחובר מלאכת השחוק עם מלאכת הנגון אז יצא מין מלאכת השחוק הנקרא אָפּערא, ואם יחובר מלאכת השחוק עם מלאכת המחול אז יצא מלאכת השחוק הנקרא באלעט. אם תעורר בנו מלאכת השחוק הרגשת החמלה והעצבות עם האדם אשר ממנו יסופר כי פגעו אסון או פגע רע אז תקרא מלאכת השחוק בשם המעצבת (טראגיש, טרויערשפיעל) ואם תעורר הוא בנו הרגשת השמחה כי הנה נצחוק על שטות וכסלות אחרים אז תקרא הוא בשם המשמחת (לוסטשפיעל, קאָמיק) ואם לא תעורר היא בנו לא הרגשת העצב והחמלה ולא הרגשת הצחוק

*

במלאכת הבנין היפה הוא שיהיו כל חלקי הבנין ביחס נאות זה לזה הן בכמות גדולתם והן במצבם זה לעומת זה (טיזעטריע) והן במצב כל הבנין ביחס להבנינים והמקומות השכנים לו. המלאכה היפה הזאת היא:

§. 71.

מלאכת הכתיבה היפה (טעכנע טריפּטקונסט, קאַליגראַפּיע) היא ג"כ מלאכה טפילה כי באמת תכלית העיקרי מהכתיבה הוא להודיע לנו על ידי ציוני האותיית הנכתבים, איזה רעיונות אשר ירצה לצייר לנו הכותב ע"י האותיות אכן אם נעשה צורת האותיות ג"כ באופן יפה אז לא יגרע עבור זה התועלת היוצא לנו מהם להבנת הרעיונות אבל בהיפוך הוא יעושר ג"כ ע"י רעיון היופי אשר יצא בנו בראותינו אותם. ויען שהכתיבה יכולה להיות או בצורות (הירָאָגליפּענטריפט) או באותיות (בוּכשטאַבענטריפּט) לכן תוכל מלאכת הכתיבה היפה להיות או מלאכת כתיבת הצורות היפות או מלאכת כתיבת האותיות היפות. — המלאכה היפה הזאת היא טפילה ופשוטה.

§. 72.

מלאכת עשיית מטבעות היפות (טעכנע ווינלקונסט, עפיגראַ־פּיע פּלאַסטיק) הוא מלאכה טפילה ומורכבה. כי באמת תכלית המטבעות הוא להיות לציונים בקיבוץ המדיני אשר על ידם יצויין שיווי (ווערטה, וואַערר) דבר אחד אשר נרצה לקנות או למכור (כן נאמר הבית הזה שוה אלף כסף, שיווי השדה הזאת היא מאה דנרי זהב וכדומה אכן אם נעשה צורת המטבעות ג"כ באופן יפה אז יתוסף התועלת היוצא מהם ויעושר ע"י רעיון היופי אשר יצא בנו בראותינו אותם. — אבל נמצא ג"כ מטבעות יפות הנעשים לזכרון בעבור איזה נצחון או שאר מעורא גדול לעם אחד ולא לשום תועלת לשימוש כמטבע בין הסוחרים. במלאכת עשיית מטבעות היפות נחבר מלאכת הסמל (כי הצורות על המטבעות המה בולטות) עם מלאכת הכתיבה (כי על כל מטבע נכתב באיזה זמן ותחת איזה ממשלה הוא נעשה) לכן מלאכת עשיות מטבעות היפות הוא מורכבה ממלאכת הסמל וממלאכת הכתיבה היפה.

ג ממחוזת מלאכות תנועות היפות מהגשמיים

§. 73.

מחוזת מלאכות תנועות היפות מהגשמיים (טעכנע ויזיטע קינסטע) תתפרד בשני ענפים והיינו א) תנועות היפות מהגשמיים הנעשות ברצון חפשי מעושיהם (ווילקיהרליכע בעוועגונגען) ב) תנועות היפות מהגשמיים הנעשות בלי רצון חפשי מעושיהם (אונווילקיהרליכע בעוועגונגען) אכן כולם צריכים שיהיו נעשים באופן שימצאו חן בעינינו והיינו שיוציאו נגד עינינו רעיון היפה.

§. 74.

שאלה. באיזה סוגים ומינים ממלאכות פרטיות נוכל לחלק מחוזת מלאכות היפות היוצאות מתנועות הגשמיים בכלל?

תשובה. הנה נוכל לחלק אותה כזה.

א שתי מלאכות פשוטות — ב מלאכה אחת מורכבת

מלאכת הסמל מלאכת הצורות — מלאכת הגן

II. מלאכות הרכבות גשמיות היפות ביחס או טפליות כוללות:

א שתי מלאכות פשוטות — ב מלאכה אחת מורכבת

מלאכת הבנין היפה, מלאכת הכתיבה היפה — מלאכת עשיית מטבעות היפות.

§. 67.

מלאכת הסמל (בילדהויערקונסט, ארז סטאטואריא, סקולפטור) היא המלאכה לצייר מעץ או מאבן או משאר גשם קשה או רק תמונות שוות בכל חלקם ופרטיהם אל איזה דבר אחד טבעי, כן ד"מ נוכל לפסול מאבן צורות אנשים וחיות ובהמות גדולות וקטנות, מיוחדות או נקבצות הרבה במקום אחד. הצורות האלה יכולים להיות חפשיות מכל צדדים רק עומדות ברגליהם על מושבת (באזים) אחת, או המה יכולים להיות ג"כ מדובקות באחוריהם לכותל או לקרש או לשאר דבר, באופן הזה נאמר הצורות המה בולטות (רעליעף). אכן הנה נוכל ג"כ לצייר בחומר אחד קשה או רק צורות שוקעות. הכלל הגדול בכולם הוא שיהיו הצורות דומות מאוד מאוד להדברים הטבעיים אשר המה ירצו לצייר אותם.

§. 68.

אבל מלאכת הצורות (מאלערקונסט, ארז פינגענדי, פאָנטיר) היא המלאכה לצייר בצבעים על יריעות או קרשים או שאר גשם צורות מדברים נמצאים באמת בטבע או גם לצייר ילידי כח המדמה אשר בנו. — הכלל הגדול במלאכה הזאת הגדולה והנפלאה הוא הברורות, ר"ל שהרואה יכיר תיכוף הענין אשר הצורה תרצה לצייר, ולכן צריך שיהיו בהצורה (געמעלדע טאבלויא) הצל והאור ביחס הגון זה לזה ר"ל שהאחד יעזור את רעהו לבאר הצורה; חוץ לזה הרכבת הצורה (קאָמפאָזיציאָן) צריכה להיות דומה מאוד להדבר אשר נרצה לצייר (כאטורטרייע, ווערידאם), ועוד חוץ לזה צריכים הצבעים והמראות בהצורה לפעול על עינינו באופן נאות ונעים (קאָלאָריט).

§. 69.

מלאכת הגן היפה (לוסטגארטענקונסט) היא המלאכה לנטוע בגן אחד פרחים וצמחים לא לתועלת רק בעבור יפים למראה וריחם הנעים לאפנה, ולסדר אותם בסדר יפה באופן שיצייר לנו הסידור הזה או צורת אדם או צורת שאר דבר יפה הנמצאה בטבע. השלשה מלאכות היפות הנזכרות עד פה המה מלאכות יפות עיקריות או מוחלטות ויען שמלאכת הגן תצייר לנו צורות (כמו מלאכת הצורות) אבל לא על גשמיים רק בגשמיים ר"ל בפרחים וצמחים (כמו מלאכת הסמל) לכן הנה מלאכת הגן הוא מלאכה יפה מורכבת משניהם.

§. 70.

מלאכת הבנין היפה (שענע בויקונסט, ארכיטעקטור) היא רק טפילה כי רעיון היפה הוא פה טפל לתכלית הבנין הנעשה לנו לתועלת (להגן בעדנו מזרם ומטר ולהיות לנו למחסה מחום בקיץ ומקור בחורף), כי אם נעשה בתינו ובנינינו יפים אז לא יגרע תועלותיהם אבל בהיפוך המה יעושרו ג"כ ע"י רעיון היופי אשר יצא לנו בראותינו אותם. הכלל הגדול

היפה הוא פה רק הטפל ולכן המלאכה הזאת הוא אחת ממלאכות היפות הטפלות אבל היא פשוטה, כי הדברן (דעקלאמאטאָר) יוכל להראות מלאכתו גם בשירים ומליצות הנעשים מאנשים אחרים.

§. 63.

שאלה. מהו מלאכת המליצה?

תשובה. מ ל א כ ת ה מ ל י צ ה (טענע רעדעקונסט, אָראַטאָריע) הוא המלאכה לדבר דיבור אחד ארוך אשר מאמריו יהיו לא לבד מסודרי' כפי חוקי סדר הגיוני באופן שהמה יוציאו בלבינו השגה טהורה וברורה מהרעיונות או המושגים או המשפטים אשר יכללו בהם. אבל מאמרי הדיבור יהיו חוץ לזה ג"כ מורכבים זה לזה באופן שההרכבה הזאת בפני עצמה תעורר בקרבינו רעיון היפה כי הוא תכלול קיבוץ המהולפים לאחדות אחת שלימה (§. 16) הדיבור הזה נקרא בשם מ ל י צ ת ־ ה ש י ר (פאָעטיטע פראָזא, פראָזא פאָעטיקא). וגם המלאכה הזאת הוא אחת ממלאכות היפות הטפלות, כי רעיון היפה בההרכבה הוא פה רק טפל.

§. 64.

מ ל א כ ת ה מ ל י צ י ם (טענע רעדעקונסט, ארס אראטאָריא, ארס עלאָקווענציע, עלאָקווענץ בל"צ) היא נולדה מקישור מלאכת הדיבור עם מלאכת המליצה. כי המליץ ובעל השפה יפעול עלינו ויכבוש רעיונותינו והרגשתינו באופן שהמה נעשים עבדים לו ועושים חפצו הן בעבור שקול דברו הוא נעים מאוד לאזנינו והן בעבור כי תוכן דבריו והרכבותיהם המה מלאים מרעיונות יפות ונעלות היורדות בחדרי לבבינו וימלאו את כל נפשינו. גם המלאכה הזאת הוא אחת ממלאכות היפות הטפלות אכן היא אינה פשוטה רק מורכבה כי להמליץ צריך שיהיה כוחו חזק הן במלאכת הדיבור והן במלאכת המליצה.

ב ממחוזות מלאכת הרכבות היפות מהגשמיים.

§. 65.

המחוזה הזאת תתפרד במלאכות הכוללות הרכבות גשמיים א מ ת י ם או מ ד ו מ י ם והרכבותיהם תוכל להיות א) על ידי ציונים טבעיים או ב) ע"י ציונים מוסכמיים. אכן כל המלאכות הנכללות בהמחוזה הנם פועלות על העין הרואה (כמו שכל המלאכות הנכללות במחוזת מלאכת הרכבת הקולות פועלות על האזן השומע):

§. 66.

שאלה. באיזה סוגים ומינים ממלאכות פרטיות נוכל לחלק מחוזת מלאכת הרכבת היפות מהגשמיים?

תשובה. הנה נוכל לחלק אותה כזה.

I. מלאכות הרכבות גשמיות היפות מ ו ח ל ט ו ת או עיקרות הכוללות.

הערה א יותר מזה ימצא הקורא ביסודי הפיזיקא (ספר ט"ו מאוצר החכמה 95 §).

הערה ב כמו ד"מ ההרכבה (קאמפאזיציאן) המפוארה המהוללה מן האידען, הידועה בשם „הבריאה" (דיא שעפפונג) המציירת לעיני רוחינו ע"י נגון כל סיפור בריאת שמים וארץ. פה נראה שהרעיונות הגדולות מכל פעולות הבריאה באשר נעשו ביום הגדול ביום ברוא אלהים ארץ ושמים הוציא המנגן בנפשינו רק ע"י קולות המציינים הרעיונות האלה.

§. 60.

שאלה. מהו מהות יופי מלאכת השיר?

תשובה. אם שיר אחד ימצא חן בעינינו אז צריך שיהיו נכללים בו, א) הרבה רעיונות (אידעענרייכטהום) ב) רעיונות המעוררות פעולת כח המדמה על דרך גדול וחזק; ג) המלות צריכים להיות נבחרים באופן שהקולות היוצאי' מהם יהיו נעימים לאזן השומע, בגלל זה אם בסוף שתי שורות הכוללת מספר שוה מהברות תמצא בהשיר שתי הברות שוות, אז ינעם זאת לאזן השומע, וזהו נקרא בשם המדה (ריטהמוס, זילבענמאאס) וההרוז (ווערזיפיקאציאן, ריים). — השיר יכול להיות או יפה או נעלה כפי הרעיונות הנכללים בו, אם המה יפים או נעלים וכפי מלותיו וצורתו אם המה מראים לנו איכות היפה או איכות הנעלה.*)

הערה.

ד"מ בהשיר הקצר המהולל מרבינו אברהם אבן עזרא:

אולי לפי אידי דמעי יזולון לא דרכה רגל אנוש יבשת
אך לא למי נח לבד כורת ברית, כי גם לדמעי נראתה הקשת

המדה הוא פה שתי תנועות ויתד שתי תנועות ויתד בכל שירה הנימדת בחרוז וכל חרוז גומר במלה בעל, שלש תנועות ושתי אותיות שוות (שת) וכאלה רבות ידיעת המדה בהשיר (המעטריק ר"ל ממדת השירים והחרוזים) היא ידיעה גדולה ורחבה ואין אנו יכולים להאריך בה יותר פה.

§. 61.

שאלה. מהו מהות יופי מלאכת הזמר?

תשובה. מלאכת הזמר (געזאנגקונסט, אדער קאנטאנדי וועקאפאנע) הוא נולדה מהרכבת מלאכת הנגון עם מלאכת השיר ולכן היתרון להזמר הוא כי הרעיונות היוצאות ממנו המה ברורים כבהשיר וההרגשות אשר הוא מעורר בנו המה חזקים כבמלאכת הנגון. כפי מהות והרכבת הזמר, הוא יעורר בקרבינו או הרגשת היפה או רעיון הנעלה ולכן יוכל הזמר להיות או יפה או נעלה.

§. 62.

שאלה. מהו מלאכת הדיבור?

תשובה. מלאכת הדיבור (דעקלאמירקונסט, אדער דעקלאמאטארנע) הוא המלאכה לדבר המלות לא בדרך פשוט ולא בדרך זמר אבל בדרך ממוצע בין שניהם באופן שהמלות אשר נשמע באזנינו ימצאו חן בעינינו לא בעבור תוכנם אל בעבור הרעיונות אשר יצויינו על ידם רק בעבור עצמם ר"ל בעבור שהקולות אשר יצאו מהם יהי נעימים לאזנינו. הרעיון

חי יוכל להוציא קולות כאלה; — או ב) קולות מורכבות הכוללות הברות ומלות (ארטיקולירטע טאָנע, זאָגס ארטיקולע'ס) הנקראים ג"כ קולות מוסכמיות או אנושיות כי רק אנשים בעלי שכל הסכימו ביניהם להוציא מלות ידיעות ולציין על ידם מושגים ידועים, והן המה הלשונות לכן הנה נמצאים ג"כ שני מיני מלאכות היפות הנכללים במחוזת הקולות והן המה: א) מלאכת הנגון (מוזיק, טאָנקונסט) המתעסקת א"ע להוציא רעיון היפה ע"י קולות פשוטות או טבעיות; ב) מלאכת השיר (פאָעזיע דיכטקונסט) המתעסקת א"ע להוציא רעיון היפה ע"י מלות משפה ולשון אחת.

§. 58.

שאלה. באיזה סוגים ומינים ממלאכות פרטיות נוכל לחלק מחוזת מלאכת הקולות בכלל?

תשובה. הנה נוכל לחלק אותה כזה.

I. במלאכות הרכבת הקולות היפות במוחלט, או עיקרי (אבסאָלוט) הכוללת.

א שתי מלאכות פשוטות	ב מלאכה אחת מורכבת
מלאכת הנגון, מלאכת השיר	מלאכת הזמר

II. במלאכת הרכבת הקולות היפות ביחס או טפלי (רעלאטיו) הכוללת:

א שתי מלאכות פשוטות	ב מלאכה אחת מורכבת
מלאכת הדיבור, מלאכת המליצות	מלאכת המליצים

ונדבר עתה בפרטות מהחלקים האלה איזה מילין.

§. 59.

שאלה. מהו מהות יופי מלאכת הנגון?

תשובה. מהתאחדות המחולפים לדבר אחד שלם (§. 16) תצא בחכמת הנגון או ע"י קיבוץ קולות דומות זה לזה בצד מה ושוות זה לזה בצד מה בעת אחת, באופן שהאזן ישמע הקולות המשונות האלה כרגע אחת. והם ימצאו חן בעיניו כי הרכבתם הוא נעשה לפי חוקי היופי. ההרכבה הזאת תקרא בשם הארמאָניא (הארמאָניע, אקקאָרד); או שתצא ע"י קיבוץ קולות הדומות זה לזה בצד מה ושוות זה לזה בצד מה כפי חוקי היופי אשר לא נשמע ברגע אחת רק בהרבה רגעים זה אחר זה. כי גם פה תקבץ נפש השומעת כל חלקי הקולות האלה אשר היא שומעה ברגעים שנים זה אחר זה ומרכיבם לדבר אחד שלם ואם ההרכבה הזאת היא נעשה כפי חוקי היופי או הנעלה (ר"ל אם תעורר הרכבת הקולות הזאת בנו רעיון הדבר הבלתי בעל תכלית) אז תמצא חן בעינינו ההרכבה הזאת תקרא בשם מעלאָדיע. בכל נגון אחד צריך שיהיה רעיון אחד מיוחד אשר המנגן ירצה להוציא על ידו בלב השומע הרגשה אחת מיוחדת (ר"מ או הרגשת השמחה או העצב, או האהבה או השנאה וכדומה). — מלאכת הנגון הגבוה (העהערע טאָנקונסט) אשר בימינו, מייגעת את עצמה להוציא רעיונות, גדולות ורבות רחבות ועמוקות והוא מציירת לפני עיני רוחינו פעולות רבות כמעט כמלאכת השיר.

שכל השומע אותו יאמר כי האנשים האלה אשר מהם יסופרו המעשים האלה, חיו חיים וקיימים באמת פעם אחת בעולם, היו צריכים המה בהכרח לפי טבע נפשם (קאראקטער) לעשות המעשים האלה, אז נתאר לחסיפור הזה תואר טבעית אֶסטהעטי). —

§. 54.

אם דבר אֶסטהעטי יצייר לעינינו גשם ודבר טבעי אבל בהיפוך יצייר יחוסי המוסרים (זיטטליכע פערהעלטניססע) בין איש לאיש, אז הנה נוכל באמת לשאול מידיעת אֶסטהעטיקא וממלאכות היפות שהמה יוציאו לאור בפרטות רעיוני היפה או הנעלה המסכימים עם חוקי המוסר וצדק, כי ע"י זה יזרח אור המוסר מכותר בכתר היפה ופני הרשע יהיה מגואל ומכוסה במסוה הכוער והמגונה וזה יהיה טובה גדולה ורבה לבני האדם. אכן באשר שהיפה הוא נמצא לתכלית עצמו והוא משונה מהטוב (§. 9) לכן לא נוכל לשאול מידיעת האֶסטהעטיקא שהוא תהיה תמיד רק שפחת העטיקא (ידיעת המוסר).

פרק שני מהמלאכות היפות בפרט.

§. 55.

ממלכת המלאכות היפות כוללת שלשה מחוזות והן המה א) מחוזת מלאכת הרכבות הקולות היפות (טענע טאָניטע קונסט); ב) מחוזות מלאכות הרכבות הגשמיים היפים (טענע פלאסטיטע קינסטע) ג) מחוזת מלאכת תנועות הגשמיים היפים (טענע ווייזיטע קינסטע). כל השלשה הלקים האלה הנם אחוזים ומשולבים זה בזה ועושים כלם ביחד דבר אחד שלם והיינו הלימוד מהמלאכות היפות בכלל (אללגעמיינע קונסטלעהרע).

§. 56.

אבל המלאכות היפות יהולקו עוד בענפים שונים על דרך האופנים האלה והיינו: א) מלאכות היפות העצמיים (ר"ל אשר בהם רעיון היפה הוא המושל והעיקרי) ומלאכות היפות המקריים (ר"ל אשר בהם רעיון היפה הוא רק הטפל כי עיקר הדבר משמש לאיזה תכלית אחר); — ב) מלאכות היפות הפשוטיים (איינפאכע) והמורכבים (קאָמפאָנירטע) ר"ל אם לעשיית מלאכה יפה אחת נצרך להרכבת שנים או הרבה מלאכות יפות. — ג) אם הוצאת רעיון היפה בהמלאכה היפה תעשה ע"י ציונים מוסכמים (ווילקיהרליכע לייכען) ביאור כל אלה ההילוקים בפרט נראה להלן, אם נדבר משלשה מחוזות ממלכת היפה בפרט.

ממחוזת מלאכות הקולות היפות

§. 57.

יען שהקולות יכולים להיות א) או קולות פשוטות בלי שום הברה או מלה (אונאַרטיקולירטע טאָנע, זאָגנא אונארטיקולע'ם) הנקראים ג"כ קולות טבעיות או חיוניות, כי כמעט כל בעל חי באשר הוא בעל

§. 51.

הא לך איזה כללים נהוצים מאוד ואשר תועלתם הוא גדול וכללי בכל מלאכות היפות! (היינו: א) קישור החילוף באופן נאות לאחדות אחת, זהו מקור היפה (עיין §. 11) ויותר גדול שיהיה הילוף (רייכטהום, פילע) ויותר נאות ומסודר שיהיה קישור הריבוי לאחדות אחת, יותר יפה יהיה הדבר. ב) השני קצוות הסותרת (קאָנטראַסטע) העומדות זה אצל זה מהזיקים זה את זה בההרגשה היוצאה מהם ומגביהים מעלת היופי (§. 24) אבל המה לא יוכלו להיות משונים זה מזה מכל וכל רק צריכים שיהיו משונים קצת ודומים קצת זה לזה (עיין יסודי ההגיון) ג) היופי העיקרי צריך שיהיה רעיון המושל וכל יופי טפל צריך שיהיה נכנע לו, ולכן אם יהיו לנו רעיונות רבות יפות טפילות הסותרות לרעיון היפה העיקרי בדבר אֶסטהעטי אחד, אז צריכים אנחנו שנעזוב את הטפל ונניח בידינו רק את העיקר. האיכות הזאת תקרא בשם השלימות (פּרעֶציזיאָן) מדבר אֶסטהעטי אחד. ד) כל החלקים צריכים שיהיו מונהים ביחס נאות הן זה לזה והן להכל. ה) בּרירות שלימה; ר"ל שלא יהיה לנו שום ספק בביאור הדבר אֶסטהעטי וביחס להתכלית שרצה בעל מלאכת היפה להוציא ע"י מלאכתו. ו) הבעל מלאכה צריך שיסתיר מעיננו שלא נמצא במלאכתו האֶסטהעטי ציונים המודיעים לנו שהוא יגע א"ע יגיעה רבה ועבודה כבידה לפעול פעולתו, כי הרעיון מהצער וקושי הלידה אשר היה לבעל המלאכה בלדתו את בן חבלו (והוא הדבר האֶסטהעטי) ימריר לנו העונג אשר יוצא לנו מהדבר אֶסטהעטי בעצמו, אבל בהיפוך אם נכיר בדבר אֶסטהעטי אחד כי הוא יצא לאור השמש בקלות רב ובלי לאות (נאַטירליכקייט) מיד הפועל אז ימצא הדבר הזה חן בעינינו; אכן הפעולה הנקלה והעזיבה הזאת צריכה להיות נעשה באופן נאות ומלאה חן (אונגעצוואונגענע נאַטירליכקייט, נעגליזשע גראַציע).

§. 52.

שאלה. מהו אמתת אֶסטהעטי?

תשובה. אמתת אֶסטהעטי (אֶסטהעטישע וואהרהייט, וועריטע אֶסטהעטיק) נקרא איכות דבר אֶסטהעטי אחד אם ימלא הוא כל תנאי וכללי האֶסטהעטיים הנזכרים עד פה. ואם הדבר אֶסטהעטי יצייר לנו דבר אחד הנמצא באמת בטבע (ולא יליד המדמה) אז נקרא אמתת אֶסטהעטי בשם המטעה האֶסטהעטי (אֶסטהעטישע אילוזיאָן) ר"ל הדמות הוא כל כך שוה להגשם אשר יצייר עד שהרואה יטעה א"ע ויחליף הדמות עם מקור הדמות (ד"מ אם יצייר לנו צייר אחד אילן מלא תפוחים באופן שכל רואה אותו יטעה וידמה כי זהו אילן אמתי וישלח ידו אל התפוחים להביאם אל פיו, אז יהיה לנו פה טעות או אילוזיאָ אֶסטהעטי.

§. 53.

כל דבר אֶסטהעטי אשר לו יתואר אמתת אֶסטהעטי לו יתואר ג"כ ממילא תואר טבעית אֶסטהעטי (אֶסטהעטישע נאַטירליכקייט) אף כי הדבר אֶסטהעטי לא יצייר לנו תמיד גשם אחד הנמצא באמת בהטבע. אבל בהיפוך רק יליד המדמה, (ד"מ אם המשורר יספר לנו בשירו סיפור אחד אשר באמת לא היה ולא נברא, אבל הסיפור הזה היא נעשה, באופן

אשר בלבנון עד האיזוב אשר בקיר לא יעלם מאומה מהרגשתו אבל בהיפוך המה יפעילו עליו הפעלה עמוקה ואז יחם לבבו בקרבו והוא יתנשא ויעוף מעלה מעלה על כנפי כח המדמה אשר לו וישוטט ברוחו על כל רחבי תבל ויִמודד בנפשו פאתי ארץ עד קצות עולם, ואז תולד ממנו פעולת האֶסטהעטי. אכן למען שלא יעבור הוא על גבולי הנאות ולבל יאבד א"ע במבוכות ים המדמה באין אומר השב הנה נחוץ שיהיה לבעל מלאכה היפה חוץ מחשני כוחות הנזכרות האלה הניתנות לו מטבע עוד כח שלישי והוא כח השופט המבחין (אורטהייל־סקראַפט, קריטיק) להבחין בין היפה האמתי ובין הבלתי אמתי, בין הנאות ובין המגונה. הכח הזה יקנה הוא לעצמו ע"י הלימוד והתעסקות ארוכה וגדולה במלאכתו קנצי למילין הנה נוכל לומר שהכשרון לבעל מלאכה היפה יולד משלשה דברים והיינו א) מכח מדמה אם הוא חזק ורחב (איבענדיגע איינבילדונגסקראַפט אימאַגינאַציאָן ווייך ב) מהרגשה עמוקה (טיעפעס געפיהל, זענזיבּיליטע פּרָאָ־פאָנד); ג) מכח השופט המבחין (קריטיק)

§. 50.

הנה אמרנו כי כל המלאכות היפות מוציאים רעיון אחד אֶסטהעטי מהכח אל הפועל לכן בהכרח שאיכות יציאת הרעיון הזה מכח אל הפועל בגשם אחד יהיה אפשר על כמה וכמה פנים משונים ועל ידי זה יהיה אפשר שנרגיש הרגשת העונג במלאכות היפות על כמה וכמה פנים כי באמת איכות יציאת הרעיון האֶסטהעטי מהכח אל הפועל הוא מוליד בנו חבת האסטהעטי והוא מקור העונג. הדבר הזה נקרא בשם איכות יציאת מכח אל הפועל (עקספּרעזיאָ, אויסדרוק) מדבר אֶסטהעטי אחד (כן ד"מ לחכמת השיר יש עקספּרעזיאָ אחרת ולחכמת הזמר יש עקספּרעזיאָ אחרת כי שם רעיון האסטהעטי יוצא מהכח אל הפועל ע"י מלות ופה ע"י קולות). — אכן גם בדבר אֶסטהעטי ממין אחד תשתנה איכותו לפי השתנות הזמן והמקום. כן ד"מ מלאכת הזמר בימינו הוא משונה מאשר הוא היתה לפני אלף שנים) ההשתנות הזאת במלאכת היפה האחת המוסבבה מהשתנות הטעם מהאנשים ביחס אליה, יקרא בשם ההרכבה שטיעל, כן נאמר שטיעל האיטאליעני, שטיעל הצרפתי וכדומה במלאכת הציור) אכן במלאכת היפה אחת בעת אחת ובמקום אחד אף שיש לה עקספּרעסיאָ אחת ושטיעל אחד עכ"ז נוכל למצוא הרבה מאנירעס, או אופנים כי בשם מאניר נציין איכות כשרון הפרטי אשר יש לכל בעל מלאכה (ממלאכות היפות) לעשות מלאכתו (כן ד"מ המאניר מהצייר הגדול ראפהאעל הוא משונה מהמאניר מהצייר הגדול קאָרעגיאָ אף כי שניהם פעלו בדרך שטיעל אחד והוא שטיל האיטאליעני במאה השניה לאלף החמישי לב"ע).

הערה. אף כי הוא בהכרח שלכל עילא או געניא במלאכתו יהיה מאניר משונה וזה ג"כ שבחו (אָרגינאליטעס או העצמות אשר לו), עכ"ז הוא אינו נאות שיהיה לבעל מלאכה היפה הרבה מאניערעס ר"ל שיהיו פעולותיו משונים מאוד מאוד מכל שאר פעולות היפות מזה המין היוצאים מתחת ידי שאר בעלי מלאכות היפות ממינהו וכגילו הנמצאים עמו בעת אחת ובמקום אחד.

*

הערה. השני כוחות הראשונים נולדים עם בעל המלאכה היפה מראשית יצירתו, ואם המה במדרגה גדולה ומעולה אז יתנו הם העילא המלאכה דאַז קינסטלערגעניע, לע טעניע). וצדק דבר הרומי באמרו המשורר (הטוב והאמתי) צריך שיהיה נולד משורר (פאָעטאַ נאַסציטור) העילא (געניא) הוא מלא תמיד מרעיונות עמוקות ורחבות ולבו רחב כים המחולל כל, וכל מחשבותיו ופעולותיו המה פונים רק לתכלית אחד ואל נקודה אחת והיינו להשיג השלם חמוחלט או האידעאל (§. 15) במלאכתו ולכן כל ימי חייו המה דומים להתפשטות הגשמיות (בעגייסטערונג, ענ־טהוזיאַסמוס, עקסטאַזי) כי רעיונותיו משוטטות בעולם הרוחני וראשו ולבו אינם אתו בעולם הזה הגשמי ולכן יפח הוא בכל פעולותיו נשמת חיים וכל דבריו המה מלאים רוח חיים ונכנסים בלב ובנפש כל הרואה ושומע אותם עמוק ויעוררו בלבו הרגשות נעימות חדשות ורעיונות גדולות ויתנו לו עונג רוחני.

§: 48.

שאלה. מהו המלאכה היפה?

תשובה. המלאכה היפה (דיא טענע קונסט, ארס אֶסטהעטיקא) הוא המלאכה להוציא דבר אחד אשר נמצא בו חבת אֶסטהעטי (אֶסטהע־טיטעס אינטערעססע עיין למעלה §. 24) המלאכות ממין הזה נקראו ג"כ בשם מלאכות החפשיות או המעולות והאצילות (פֿרייע עדלע קינסטע, ארטעס ליבעראַלעס, אינגענואֶ) כדי להפרידם מהמלאכות הפשוטיות וההמוניות הנקראים מלאכות היד או אומנות או הבלתי חפשיות (האַנדווערקס־ אונפֿרייע קינסטע, ארטעט אָפּעראַריאַע אילליבעראַלעס).

הערה. הפירוש מן מלאכות חפשיות ובלתי חפשיות הוא כך שהיה המנהג בימים קדמונים ועוד היום בקצת מדינות שלא ליתן רשיון לשום אדם להיות בעיר אחת אומן מאיזה מלאכה ממלאכות היד בלעדי הסכמת רוב חברת האומנים מהמלאכה הזאת בעיר הזאת. אכן בהמלאכות היפות לא היה נמצאים לעולם דבר החברות (קאָרפּאָראַציאָנען) ולכל בעל מלאכה מהם היה הרשיון והחופש לשבת בכל עיר ועיר אשר לבו חפץ בה ולעשות שמה מלאכתו. המלאכות היפות נוכל לקרוא ג"כ בשם מלאכות מחשבות (דענקענדע קינסטע). הבעל מלאכות היפות נקרא בשם בעל מלאכה סתם והבעל מלאכות המועילות נקרא בשם אומן.

§. 49.

שאלה. מהו החק העליון במלאכות היפות ומי יכשר להם ביותר?

תשובה. החק העליון בהמלאכות היפות הוא כך כל פעולה אשר תצא מהמלאכות היפות צריך שתהיה נעשה לתכלית עצמה והיינו להוציא לאור רעיון היפה או הנעל' בגשם אחד אף שהרעיון האֶסטהעטי הזה (מהיפה או מהנעלה) אינו צריך שיהיה תמיד הרעיון המושל ורק הרעיון הנכנע בהפעולה (עיין §. 14); אבל תנאי הכשרון לבעל המלאכות היפות המה אלה: בעל מלאכה היפה (טענע קינסטלער) [וג"כ לבעל מלאכה סתם, עיין הערה מן §. 49] צריך שיהיה מעת לידתו כח המדמה חזק מאוד והרגשה גדולה ורכה, כי ע"י שני הכוחות האלה ירגיש הוא כל הרגשה נקלה ורבה במקור לבבו. ומארז

למשפטי ההכרה (§. 42) אבל בהיפוך הנם ישתנו את עצמם לפי שלימות הלימוד (קולטור).

הערה. כן נמצא כי הדבר היפה או הנעלה בעיני בן הכפר הבלתי מלומד, הוא איננו יפה ונעלה בעיני בן העיר המלומד היורע כלל הטעם (§. 46) כי הוא ימצא הסרונות במקום אשר בן הכפר לא ידע למצוא שום חסרון, רק יעמוד משתאה ומפליא. אף כי בשניהם נטבע הכח להתענג בהיפה והנעלה ולהצטער מהמכבוער והפחות. כי אף שכח השופט האסטהעטי בכלל הוא אחד לשניהם. על כל זה יציאתו מהכח אל הפועל הוא משונה לכל אחד מהם.

§. 45.

שאלה. מהו המה כללי הטעם האֶסטהעטי?

תשובה. כללי הטעם (געשמאקסרעגעלן) המה כללים אֶסטהעטיים (קאנאָנעס אֶסטהעטיציֶ) אשר נלמוד מהדברים אשר ימצאו חן תמיד בעיני כל רואם. כי הדברים האלה אשר נקראו בשם (משלי הטעם (געשמאקסמוסטער, קאסיט, קאנאָניט, כאָרמ, עסטהעטיק) המה יתנו לנו קני המדה למדוד על ידם מדרגות היפה והנעלה. וכל אשר יהיה דומה להם או בצורה או בגודל, הוא יפה או נעלה וכל אשר יהיה משונה מהם הרבה או בצורה או גודל הוא מכוער או פחות. אכן מהדברים אשר ימצאו חן רק בעיני רוב האדם יש לנו כלל גדול והוא שכל דבר אשר הוא מוצא חן בעיני רוב המלומדים מבני האדם או בעבור צורתו או בעבור גדולתו, הוא צריך שיהיה גם בעינינו או יפה או נעלה עד שיבוא אדם אחד ויתן לנו מופת ברור המראה לנו בבירור כי הדבר הזה לא יוכל באמת להיות לא יפה ולא נעלה.

חלק שני מאסטהעטיקא המעשיית.

§ 46.

אֶסטהעטיקא המעשיית (אנגעוואנדטע אֶסטהעטיק, אֶסטהעטיקא פראקטיקא) תחלק בשני חלקים והוא א) מלימוד המלאכות היפות בכלל (אללגעמיינע קונסטלעהרע); ב) מלימוד המלאכות היפות בפרט (בעזאָנדערע קונסטלעהרע) ונדבר משניהם בשני פרקים הבאים.

פרק ראשון מלימוד המלאכות היפות בכלל.

§. 47.

המלאכה (דיא קונסט, אַרס לאַרט) הוא הכשרון אשר לנו לפעול דבר אחד לתכלית מיוחד, ברצוננו החפשי. ובגלל זה הנה הדבר המלאכותי (קונסטפראָדוקט) הוא משונה מהדבר הטבעי (נאטורפראָדוקט) כי הטבע איננה פועלת פעולותיה ברצון חפשי רק בכח הכרחי המכריח אותה לפעול כאשר הוא פועלת. המלאכה היא שונה מהידיעה (וויססענשאפט) כי ע״י הידיעה נקבל אנו בנו הפעולות מבחוץ, אבל ע״י המלאכה נפעול אנו בהיפוך על הדברים הנמצאים בהטבע סביב לנו. בגלל זה נוכל לומר שהמלאכה פועלת, והידיעה הוא מקבלת הפעולה.

כי משפטי ההכרה (ערקעננטניס, אורטהיילע) נופלים תחת המופת ואם נאמר ד"מ הדבר הזה הוא כך או אינו כך אז נוכל ע"י מופת הגיוני לאמת דברינו או להראות שקר המשפט הזה, אכן אם אומר: הדבר הזה מצא חן בעיני ויש לי עונג בראותי אותו ויבוא אדם אחר ויאמר: הנה לא אוכל לסבול לראות הדבר הזה כי הוא נמאס בעיני, אז לא יוכל שום אחד משנינו להביא מופת על אמתת דבריו ושקרות דברי מתנגדו. ולכן יאמרו הפילוסופים דברי הטעם אינם נופלים תחת הוויכוח (דע גוסטיבוס נאָן עסט דיספוטאנדום). וכל אחד מאתנו יאהוב את אשר ימצא חן בעיניו, ולא ישאול מכל אדם שהדבר אשר יאהב הוא יהיה אהוב ונחמד ג"כ לכל שאר בני האדם.

§. 42.

שאלה. מהו הטעם אֶסטהעטי?

תשובה. הטעם אֶסטהעטי (אֶסטהעטיטער געשמאק, גוסטוס אֶסטהעטיקא) הוא הכח בהנפש לשפוט על הדברים הנמצאים בעולם ביחס להפעלתם עלינו ע"י צורתם או ע"י גדלותם אם נחליט המשפט ההפעלה היוצאת כי מדבר אחד הוא הפעלת העונג וההפעלה היוצאת כי מדבר אחר היא הפעלת הצער (או לפחות הפעלה בלתי עונג אונלוסט — הנה נראה כי הטעם האֶסטהעטי הוא אינו דבר אחר רק כח המשפט האֶסטהעטי (אֶסטהעטיטע אורטהיילסקראפט.)

§. 43.

שאלה. מהו הטעם אֶסטהעטי הכללי?

תשובה. בשם הטעם אֶסטהעטי הכללי או טראנצענדענטאלי (טראַנסצענדענטאַליטער געשמאק) נקרא כח הנפש הנטוע בכל אדם להרגיש הרגשת העונג והצער הרוחני (ר"ל אשר אינם באים לו מסבות הפעלות על גופו ד"מ בהאכילה והכאה) הכח הזה הוא נתון ונטוע בלב כל אדם (אבל לא בהבהמה שהיא מרגשת רק העונג והצער לגופני אבל לא הרוחני). ולכן נוכל לשאול מכל אדם שיעשה משפטי טעם אמתיים ר"ל שיהיו מקובלים לכל שאר בני האדם ובאמת מצד הזה הנה משפט הטעם האֶסטהעטיקא המה שוים בטבעם למשפטי ההכרה (עיין 42 .§) *)

*) הערה.

יען כי הטעם הכללי או אֶסטהעטי טראנצענדענטאלי נמצא בכל אדם, לכן קראו כמה פילוסופים אותו בשם החוש השישי המשותף לכל בני האדם (זענזוס קאָממוניס זעקסטוס, זעקסטער געמיינזין .

§. 44.

שאלה. מהו הטעם האֶסטהעטי הפרטי?

תשובה. בשם הטעם אֶסעטהטי הפרטי או עמפירי (עמפיריטער געשמאק) נקרא כח המשפט האֶסטהעטי בפרט ר"ל באשר הוא משונה בלב כל אדם ואדם בפרט, לפי מנהגיו ונימוסיו המכשירים אותו לשפוט משפטי האֶסטהעטיים באופן מוכשר וטוב או באופן פחות ושקר. מצד הזה הנה משפטי הטעם אינם שוים בטבעם

תשובה. דבר הצחוק (דאז לעכערליכע, לידיקיל), הוא דבר אחד הכולל בקרבו איכיות פרטיות אשר אינם שייכים ונאותים זה לזה באין אופן אבל בהיפוך המה רחוקים זה מזה כרחוק המזרח מהמערב· בראותינו הדבר הזה אשר הוא נפסד ושפל מאוד (בעבור שהוא סותר מכל וכל לחוקי היופי) הנה נרגיש שאנחנו הננו יותר טובים ועומדים במדרגה יותר גבוה מהדבר־הצחוק, ואז יצא בנו הרגשת התענוג והוא יסבב כי פינו ימלא שחוק (לאכען, ריר)*)

הערה. אם יראה לנו איש אחד הכל תאות לבות בני האדם עם כל יצריהם ומעלליהם איכבה ירדפו המה כל ימי חייהם אחר עלה נדף וייגעו לריק ולבהלה ואחר אשר נביט ונראה בעיני רוחינו כל התעסקיהם האלה ונמצא כי המה נפסדים ושפלים וראוי לצחוק עליהם אז נקרא הצחוק הזה בשם קאָמעדיע.

§. 38.

שאלה. מהו הבדחנות והליצנות?

תשובה. הבדחנות (דאז לוניגע, הוואָריסטיק) והליצנות (דאז טערלהאַפטע, פאָסזאנט) הוא אם יעשה דבר הצחוק בערמה וחריפות מאיש אחד בכיון כדי לשמח לבב שאר אנשים הרואים ושומעים אותו. הליצנות לא תוכל לעולם לעבור מעל גבולי הנאות (אנשטאנד) והכבוד. וכל ליצנות העוברת על הגבול הזה היא ליצנות פחותה ושפלה (געוויינער שפאס) ומתועבה בעיני כל אדם מכובד.

§. 39.

שאלה. מהו הפשוטית? —

תשובה. הפשוטית (נאאיפיטעט) הוא איכות הדיבור והפעולה מן איש אחד כאשר הוא יוצא מידי הטבע ולא היה עוד עד פה בחברת אנשים לדעת חוקי הנימוס המקובלים אצלם· ויען כי הנהגת אדם הפשוטי בבואו בין חברת אנשים הוא לרוב סותר מכל וכל להנהגת שאר האדם מאנשי החברה, לכן בראותינו הסתירה (קאָנטראסט) הזאת תצא בנפשינו הרגשת הצחוק (תדמה §. 38) אף כי לרוב פעולות האיש הפשוטי המה יותר טובים מצד המוסר מפעולות האיש המלומד ומורגל לשקול כל פעולותיו במאזני הנימוס (קאָנוועניענן). ולהסתיר מלפנינו כל רעיונותיו האמתיים ולהיות אחד בפה ואחד בלב.

פרק שני. ממשפטי הנאה והמגונה

(קריטיק דער אֶסטהעטיקא)

§. 40.

המשפט אֶסטהעסי או משפט הנאה והמגונה (אֶסטהעטישעס אָדער געשמאקס־אורטהייל) הוא המשפט ההגיוני המיחס את עצמו לא על איזה הכרה שכלית היוצאת לנו מדבר אחד אבל בהיפוך המשפט מיחס א"ע על הרגשת העונג או הצער (והוא הטעם האֶסטהעטי עיין §. 43) אשר תצא לנו ממנו.

§. 41.

הנה יש הפרש גדול בין משפטי ההכרה ובין משפטי הטעם אֶסטהעטי

הערה.
רוב דברי הנביא ישעיה ובפרטות החלק השני מספרו (והיינו מן קאַפיטעל מ׳ עד סוף ספר ישעיה) הוא מלא מדברי פאטהעטיקא המרימים את הנפש. — בענין הזה משל הכלל הגדול "כל הדברים היוצאים מהלב המה נכנסים אל הלב" ואם אדם יפצה פיהו וידבר גדולות ורמות על דברים שאין בהם ממש, ולבו אין אתו אז יהיה ללעג ולקלס, כי הוא דבר שקר (פאַלשער פאטהאָס, באָמבאַסט). המשל מדברים נעלים מרימי הנפש נמצא ג"כ בירמיה (ד, כג ולהלן) „באמרו" ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו; ואל השמים, ואין אורם. — ראיתי ההרים והנה רועשים, וכל הגבעות התקלקלו. — ראיתי והנה אין האדם, וכל עוף השמים נדדו. — ראיתי והנה הכרמל המדבר, וכל עריו נתצו מפני יי, מפני חרון אפו." כמה רעיונות רמות ונעלות, נמצאות פה!

§. 35.

שאלה. מהו הדבר המעצב?

תשובה. הדבר המעצב (דאס טראַגישע, טראַגיק) הוא כל דבר המראה לנו מלחמת האדם עם גורלו שהתקיף ממנו ומנצחו. כי אם נראה מצד אחד אדם אחד מיגע את עצמו בכל כוחו לבוא לתכלית אחד ומצד אחר יתגלה לעיננו כח אחד תקיף, רם ונשא המכלכל את כל פעולות האדם הזה, וממשיך אותו בלי רצונו אל המקום המיועד לו מן השמים, אז נרגיש מצד אחד פחד ואימה גדולה בלבינו, כי הנה נראה כי הננו בעולם הזה אסורים בנחושתי גורלינו המוטל עלינו מן השמים ואז נכיר גודל כח יי מה רב ואדיר הוא, ומצד אחר נחמול על האדם המנוצח הרובץ תחת עול גורלו הרע, ואז תצא בנו הרגשה מעורבת מצער ועונג (עיין §. 34) הקרובה בטבעה להרגשת הנעלה (§. 21) ולכן נאהוב לשמוע ולראות את הנעצב אף שהוא מעצב אותנו.

הערה. אם נשקיף בעין שכלינו על קורות עם ישראל מראשית היותו עד היום הזה, אז תצא בנו ההרגשה אשר ממנה נדבר פה ואז ירום לבבנו בנו אף כי רוחינו יתעצב על אבדת הקודש והמקדש אשר כלה ונהרס באין השב. והבן! — גם כל הסיפור מאיוב האיש הישר וממכותיו וצרעתו הוא ממין הזה ובפרטות יאיר פה ביתר שאת תשובת איוב לאשתו „ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה, יי נתן יי לקח יהי שם יי מבורך" (איוב א, כא).

§. 36.

שאלה. מהו המכוער והשפל?

תשובה. הרגשת המכוער (דאס העסליכע, האַד) הוא מתנגד להרגשת היופי, והדבר השפל (דאס ניעדריגע, באַז) הוא מתנגד להרגשת הנעלה. המכוער יעורר בנו ע"י צורתו הסותרת לחוקי היופי (§. 12) את הרגשת הכאב וצער הנפשי, וכן הדבר השפל ע"י קטנותו הן בגודל והן בכח יעורר בנו את הרגשת הביזוי, וההרגשה הזאת תסובב לנו ג"כ צער וכאב הנפשי.

§. 37.

שאלה. מהו הצחוק?

בנו הרגש יראת הכבוד לפני המלך על כל מלכים והשר על כל נסיכים והיינו לפני האלהים ב"ה הבורא כל, אז תקרא ההרגשה הזאת בשם השבתת הנפש (דאז פייערליכע, זאָננענע). כי הנפש תשבת אז שבתון, קודש לי' וכל רעיוניה אינם מתעסקים את עצמם רק בי'. ואם ההוד יתראה לעינינו זורח באור העושר וכל יקר גדולה ותפארת אז יקרא הוא בשם ההדר (דאס פרעכטיגע, מאגניפיק).

§. 33.

שאלה. מהו הרמת הנפש?

תשובה. הרמת הנפש (פאַטהאָס) הוא איכות ידוע ממעמד הנפש בעת שתתפעל מהפעלות היופי והנעלה; אכן הנה יש בפרטות במלאכת ידיעת האֶסטהעטיקא דברים המרימים את הנפש ביתר שאת (ובפרטות נמצא זאת במלאכת השיר). הדברים האלה נקראו בפרטות בשם מרימי הנפש (דאס פאטהעטיטע).

*)הערה.

ד"מ אם נעמוד בעת הערב באחד מימי הקיץ היפים על גבעת שפי בדד ונראה ביאת השמש האדומה כדם המשקעת את עצמה תחת האופק במקום אשר ישקו (למראית עינינו) השמים והארץ זה את זה וסביב לנו לא נשמע שום קול רק ידמה לנו כי הנה מרחפים סביב לנו בני אלוהים והיינו כוחות הטבע הפועלים לכל מבלי שישמע קולם, אז נרגיש הרגשת השבתת הנפש. גם הספור בספרי הקודש (מלכים א' י"ט) מחזיון אליהו בהמערה באמרו „והנה יי עובר וכו' ואחר האש קול דממה דקה וכו' וכו' ויהי כשמוע אליהו וילט פניו באדרתו וכו' וכו' זהו הספור הוא מלא מהרגשת השבתת הנפש הנעלה.

§. 34.

העברי יאמר מדבר אחד שהוא יורד בחדרי בטן (דאס ריהרענדע, טוטשאַנטי) אם מעוז ההרגשה אשר יעורר בנו, תהיה הנפש מתנודדת הנה והנה בין עוצב ובין תענוג באופן שלסוף תכריע הרגשת העונג על הרגשת העצב. העברי יאמר ג"כ מההרגשה הזאת "הנה נכמרו מעי" והוא הרגשת החמלה (וויטלייד, פיטיע) והיא הרגשה יקרה מאוד ומלאה עונג רוחני לאיש אשר לו לב חומל. כי הנה החמלה היא (עיין §. 21) הרגשה מעורבה מצער ומעונג (כי אם נחמול על אדם אחד אז נרגיש צער על כל הצער אשר יגיע אליו, אבל נרגיש ג"כ תענוג והוא יוצא מרעיון האהבה אשר בה נאהב את האדם אשר נחמול עליו.)

הערה. ד"מ כל דברי ירמיהו ושנים עשר נביאים הקטנים (תרי עשר) המה מדברים היוררים בחדרי בטן. כמו ד"מ איך אתנך אפרים, אמגנך ישראל איך אתנך כאדמה אשימך כצבאים נהפך עלי לבי יחד נכמרו נחומי (הושע יא ח). או מעי מעי אוחילה, קירות לבי הומה לי, לבי לא אחריש כי קול שופר שמעת נפשי תרועת מלחמה (ירמיה ד, יט). ובפרטות כל ספר מגלת איכה. ד"מ איכה יועם זהב, ישנא הכתם הטוב, תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות או הילדים שאלו לחם פורש אין להם. — בת עמי לאכזר כיענים במדבר וכו'.

כן ד"מ נוכל לומר מילד קטן ויפה כי הוא נאוה אבל לא מאדם גדול; וכן נוכל לומר מצורה קטנה (ווינציאטורביילד) ויפה המציירת לנו דבר אחד, כי היא נאוה, וכן תמיד. מזה נראה כי הדבר הנעלה אשר צריך להיות תמיד דבר גדול לא יוכל לעולם להיות נאוה.

§. 28.

שאלה. מהו המקושט? —

המקושט (דאז ניעדליכע, פארע) הוא היפה המעושר בעדי עריים וקישוטים (ליערראטהען) הרבה. לעומת היפה המקושט עומד היפה הפשוט (איינפאכע טענהייט) אשר אינו מקושט בשום עדי וקישוט. בעיני אדם ההמוני לבד ימצא חן הדבר המקושט בהרבה קישוטים; אבל האדם המבין יאהב תמיד יותר את היפה הפשוט כאשר הוא יצא מידי הטבע ויתעב את הקישוטים היתרים אשר המה מקלקלים לרוב הרגשת היפה כי מהותם אינו מסכים עם מהות הדבר היפה אשר המה ירצו לקשט ואז יעשה הטפל עיקר, והעיקר טפל.

§. 29.

כמו שהנאה מציין מדרגה התחתונה מהיופי (§. 25) כן מציין הגדול (דאז גראָסע, גראנד) המדרגה התחתונה מהנעלה. אם הדבר הגדול הוא ג"כ דבר מכובד ביראת הכבוד (עהרווירדיג) אז נקרא את הדבר הגדול בשם מעולה (גראָסארטיג, גראנדיאָס.)

§. 30.

שאלה. מהו האדיר?

תשובה. האדיר (דאז וועלטיגע, קאָלאָזאלע) הוא מדרגה אחת עוד יותר גבוה (בין מדרגות הנעלה) מהגדול, והוא מציין או דבר אחד גדול מאוד בהפשטה המקומית (עקסטענזיפ איבערגראָסעס) או דבר אחד גדול מאוד בכח פנימי (אינטענזיפ איבערגראָסעט).

§. 31.

שאלה. מהו הנפלא והנורא? —

תשובה. הנפלא (דאז וואונדערבארע, אדווירלאבן) הוא דבר אחד חוץ לדרך הטבע; ויען שראות הדבר הנפלא יעורר בנו רעיון הבורא ב"ה הבלתי בעל תכלית, הנעלה על כל חוקי הטבע כי הוא האדיר על כל, לכן שייך הנפלא תחת סוג הנעלה: על דרך זה שייך ג"כ הנורא (דאס פורכט-בארע, טערריבלע) תחת סוג הנעלה כי הוא יודיע לנו הכח הרב מהדבר הנורא. ואף גם הרגשת הפחד המסובב אז בקרבינו היא הרגשה מעורבת מצער (כי נפחד עבור חיינו ונצער) ומעונג (כי נרגיש ונראה גדול כח הדבר המפחיד ונענג) ולכן ההרגשה הזאת היא נעימה מאוד (תדמה 21 §).

הערה. כן ד"מ האיש ההמוני ישמע בעונג רב סיפורי מעשיות מלצים ושדים אף כי זאת תסמר שערות בשרו בעת שמעו הסיפורים האלה, וכן תתאוה נפשינו לראות ולשמוע תמיד חרשות נוראות ונפלאות.

§. 32.

שאלה. מהו ההוד וההדר?

תשובה. ההוד (מאיעסטעטיטע) הוא הרגשת יראת הכבוד לפני דבר נעלה מאוד במדרגה מטעל לנו, כמו לפני מלך ושר ואם הדבר ההוד מעורר

ג מאיכיות הדברים הקרובים להיפה ולהנעלה

§. 23

הדברים יכולים להיות קרובים בטבעיהם להיפה ולהנעלה משני פנים (היינו, א) ע"י הסכמה (איינשטיממיגקייט) ר"ל כי אם דבר אחד הוא נעשה כפי חוקי היופי או כפי חוקי הנעלה אז נמצא בו חכמת אֶסטהעטי ר"ל הוא ימצא חן בעינינו; או ב) ע"י ההתנגדות (ענטגעגענגעזעצטהייט) ר"ל אם דבר אחד יכלול איכיות המתנגדות לחוקי היופי או לחוקי הנעלה, התנגדות גמורה ושלימה, אז יוצא בנפשינו ממילא לפי חק שותפות הרעיונות (עיין יסודי חכמת הנפש §. 30) הרעיון מהיפה או מהנעלה ויען כי הדבר הזה יעורר בנו רעיון היופי או הנעלה לכן ימצא גם הוא חן בעינינו (כי הרעיון מהיופי ומהנעלה מענגים תמיד את נפשינו ולכן תאהוב נפשינו כל דבר המוציא הרעיונות האלה בה) אף כי הוא בעצמו הוא לא יפה ולא נעלה אבל בהיפוך.— יחס המכופל הזה נקרא בשם קרבות אֶסטהעטי המכופל (דאָפפעלטע אֶסטהעטישע פערוואנדטשאפט.)

§. 24.

שאלה. מהו הנָאֶה?

תשובה. הנאה (דאז היבשע, שאנטי) היא המדרגה התחתונה ממדרגות היפה. ר"ל דבר אחד אשר הוא יפה אבל לא בשלימות, ממנו נאמר כי הוא נאה. הדבר הנאה יוכל להיות או דבר טבעי (נאטירליכעס דינג) או דבר מלאכותי (קונסטפראָדוקט).

§. 25.

שאלה. מהו היופי המעורר?

תשובה. היופי המעורר (רייצענדע שענהייט, בל"א, בוטעע פיקאנטע בל"צ) היא היופי המחובר עם העירור, אשר על ידי הרכבת שניהם יעוררו המה בנו תאוה אחת. היפה המעורר נוכל לתאר רק להאדם אבל לא לשאר גשם נמצא על פני הארץ. כי העירור (רייץ, שארם) הוא יוצא מתנועות הגוף הנעשים באופן נעים ונחמד לעין הרואה כי המה יתלהבו את הכח המדמה אשר בנו ויעוררו בנו אש התאוה והתשוקה אל הדבר היפה, והוא האהבה (ליעבע, אַמור).

§. 26.

שאלה. מהו הנחמד?

תשובה. הנחמד (דאז אנמוטהיגע, לאגרעאבעל) הוא אם הדבר היפה הטבעי אינו דבר עב וקשה רק דק ורך ואם הוא דבר מלאכותי צריך שיהיה נעשה במלאכה יתירה ברוך חפש מחופש. ד"מ אדם נחמד הוא אדם יפה אשר אינו עב ורק מעט חלוש למראה וקולו רך, ותנועות ידיו ורגליו וכל דבריו ומעשיו המה בנחת, אינם קשים, רק רכים (זאנפט, גראציעֶס) ומתוקים לעין הרואה. כל דבר נחמד יוציא בקרבינו הרגשת הנחת (וואָהלטהון, זאטיספאקציאָן).

§. 27.

שאלה.־ מהו הנאוה? —

תשובה. הנאוה (דאז נידליכע, זשאָליע) צריך להיות דבר קטון ויפה.

*

הערה. מי הוא אשר ירצה לטעום טעם הנעלה יקרא בלב טהור, ובעינים פקוחות את פרק ברכי נפשי (ק"ד) בספר נעים ומירות ישראל, מראשו ועד סופו, ובפרטות אלה הפסוקים שמה:

ברכי נפשי את יי, יי אלוהי גדלת מאוד הוד והדר לבשת,
עוטה אור כשלמה, נוטה שמים כיריעה,
המקרה במים עליותיו, השם עבים רכובו, המהלך על כנפי רוח,
עושה מלאכיו רוחות, משרתיו אש לוהט,
יסד ארץ על מכוניה, בל תמוט עולם ועד,
תהום כלבוש כסיתו, על הרים יעמדו מים,
מן גערתך ינוסון, מן קול רעמך יחפזון
יעלו הרים, ירדו בקעות, אל מקום זה יסדת להם
גבול שמת בל יעבורון, בל ישובון לכסות הארץ
— — — — — — — — — — — —
מה רבו מעשיך יי, כולם בחכמה עשית, מלאה הארץ קנינך!

זה הים גדול ורחב ידים, שם רמש ואין מספר, חיות
קטנות עם גדולות
שם אניות יהלכון, לויתן זה יצרת לשחק בו,
כולם אליך ישברון, לתת אכלם בעתו,
תתן להם ילקוטון, תפתח ידך ישבעון טוב,
תסתיר פניך יבהלון, תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון.
תשלח רוחך יבראון, ותחדש פני אדמה,
יהי בבוד יי לעולם, ישמח יי במעשיו
המביט לארץ ותרעד, יגע בהרים ויעשנו — — —

כמה רעיונות גדולות נעלות ונוראות ימלאו כל נפשינו מקצה ועד קצה בקראינו הפסוקים האלה! כמה חזיונות אדירות ורבות המגיעות עד לב השמים ובוקעות באוצרות תהומות, המתרחבות על רחבי תבל ומעופפות בכנפיהם עד קצוי וגבולי הבריאה, יתעוררו ויעלו לפני עיני רוחינו וינשאו אותנו עד כל פאתי תבל ויבהילו אותנו ויראו לנו הוד אלהים ומחזות שדי ויענגו אותנו עונג נעלה ועמוק אשר אין קץ ואין ערך לו! — המרגיש ירגיש והמשכיל יבין!

§. 22.

שאלה. מהו הנעלה ביחס להמעלה, ומהו הנעלה השלם, או "האידעאל" מהנעלה?

תשובה. יען שנוכל להגדיל ברעיונינו את הדבר הגדול לבלי תכלית וגם את הבלי תכליתי הזה נוכל להגדיל עוד ברעיונינו (כי תמיד אם נבוא ברעיונינו להגבול אז נרחיק אותו מחדש להלאה, והבן) לכן נראה כי גם בהנעלה יוכל להיות מדרגה אחת אשר הוא נעלה על כל נעלה והוא הנעלה המוחלט (או אידעאל מהנעלה) אף כי באמת מכל נעלה בפני עצמו באשר הוא נעלה נוכל לומר שהוא מוחלט כי הוא הבלתי בעל תכלית, והיינו המדרגה היותר גבוה במינו כי זהו גדר הנעלה (§. 16) והבן!

§. 20.

שאלה. מהו יסוד הרגשת העונג אשר יצא לנו כראותינו הדבר הנעלה?

תשובה. הראות הדבר הנעלה יעורר בלבנו רעיון המושג הבלתי בעל תכלית ואז תעמוד נפשנו ותשתאה לראות את המושג הגדול והאדיר הזה ותעמיק את עצמה יותר ויותר בהרעיון העמוק הזה לבוא עד סופו (כי זהו דרך נפש האדם המתבוננת כי הוא רודפת תמיד להכיר הראש והסוף הראשון והאחרון לבלי תכלית, כמו שנדע זאת מיסודי האעסטעטיק (§. 47) וההתעסקות הזאת היא מקור העונג בהנפש, כי כל התעסקות מהנפש בדבר אחד אשר הוא נאות לה מצד החכמה להתעסק בו, הוא לה מקור עונג וחדוה, ואין דבר יותר נאות להנפש המתבוננת, בת אלהים, להתעסק בו, מרעיון הבלתי בעל תכלית! — ולכן יעורר ראות הנעלה בנפשינו עונג רב. ואף כי ברגע הראשון כראותינו את הדבר הנעלה נרגיש באמת בלבנו הרגשת העצב והצער כי כח החוש וכח השכל ירגישו בעצמם כי המה חלשים ומעטים ולא יוכלו להשיג רעיון הנעלה הבלתי תכליתי ואז נרגיש בנו כמה קטון ומצער הננו וכי כחגבים לפני הענק הגדול כן גופינו וכוחותיו הוא לפני הדבר הנעלה ולכן נעצב. אבל ברגע הזאת תתעורר התבונה אשר בנו ותעוף עוף ותעמיק ברעיון הנעלה בלי ליאות לבוא אל מקורו ותכליתו ואז נרגיש כי אף שגופינו הוא קטון ומצער על כל זה יש בנו התבונה בת אלהים אשר אין קץ לפעולותיה כי בידה לעלות ברעיוניה בגבהי שמים ולירד באוצרות תהומות ולאחוז בפאתי תבל ולחבק זרועות עולם ואז נזכור אותנו מי אנו וכמה גדול חלקינו ונעלה נחלתינו, ומזה יצא לנו תענוג גדול ורב היותר גדול עוד מהתענוג היוצא לנו מהיפה.

הערה. התענוג היוצא לנו מהנעלה יגבר עוד בעינינו על ידי שכנותו עם הצער כדרך כלל הגדול ששני הקצוות מחזקים מדרגתם זה לזה בהיותם זה מול זה (כמו שנרגיש ד"מ הרגשת האור יותר אם נצא ממקום החושך, וכן להיפך, וכן נרגיש יותר תאות האכילה אם נאכל בעת הרעב וכדומה) ולכן כראותינו את היפה הנה נרגיש רק עונג טהור בלי שום עירוב עם צער. אבל גם מצד אחר העונג בהנעלה הוא יותר חשוב באשר שנרגיש ונראה כמה גדול ערכינו אכן העונג בהיפה יוצא באשר שנכיר חשיבות ויופי דבר אחד חוץ לנו ובהכרח שהעונג הראשון יהיה לנו יותר חזק ויותר מקובל מהאחרון, והבן!

§. 21.

שאלה. האם נוכל לחבר בדבר אחד את היפה והנעלה ביחד? תשובה. כן, אכן אז יאבד היפה קצת מיפיו והנעלה יאבד קצת מנעלתו כי הדבר היפה צריך להיות מצויר בצורה יפה ר"ל בסדר אחד מוגבל הכולל קיבוץ המחולפים לאחדות אחת (§. 11) והנעלה צריך להיות דבר אשר אינו מוגבל בגבולים או לכל הפחות שהוא יהיה גדול כל כך עד שאנחנו לא נוכל להגיע בהשגתינו לגבוליו, והנה נראה שהיפה והנעלה המה שני דברים השוטנים זה לזה ולכן בהתחברות שניהם לאחת, יאבדו שניהם משלימותם.

והמושל, והיופי הוא רק טפל בדבר הזה והוא היופי המשרת להמועיל.

§. 15.

יען כי היופי הוא איכות אחת נטועה בהנמצאים ויען שלכל איכות פרטית יש ג"כ מעלה או מדרגה ידועה (יסודי המעטאפיזיקא 39 .§) ותמיד נוכל לצייר לנו במחשבתינו מדרגה אחת גבוה יותר ממנה, לכן בהכרח שג"כ בהיופי הנה נמצאים מדרגות ידועות וביניהם נוכל לצייר לנו מדרגה אחת הגבוה יותר מכולם. המדרגה הזאת הגבוה מעל כל גבוה במדרגות היופי תקרא בשם היופי המוחלט או אידעאל מהיופי, והנה נראה כי היופי המוחלט (אידעאל) הוא רק רעיון אחד הנמצא בנפשינו ולא בהטבע מבחוץ, כי כל דבר פרטי יפה הוא רק או יותר רחוק או יותר קרוב אל אידעאל מהיופי כפי מדרגת יפיו אבל לא יגיע אותו לעולם כי היופי המוחלט הוא היופי השלם בשלימות בלי תכלית והשלימות כזאת הוא רק אפשרות במחשבה אבל לא נמצאה בהדברים הטבעים. —

ב, מהנעלה.

§. 16.

הנעלה (ערהאבענע, סובלימיטאט, סובלימיטע) היא דבר אחד גדול כל כך עד שברגע הראשונה אם נראה או נכיר אותו, הוא ימלא כל פנימית נפשינו מהקצה אל הקצה כי תלאה נפשינו למצוא שיעור וקצבה לו והוא לכן יתראה לנו כדבר בלתי בעל תכלית.

§. 17.

יען כי דבר אחד יוכל להיות גדול או ביחס להפשטה המרומית (רייא־ זיכע אויסדעהנונג) או ביחס להכח (אינטענזיפע גרעסע) או ביחס להמעלה (עיין ביסודי המעטאפיזיקא) לכן נראה כי הדבר הנעלה יוכל להיות נעלה ר"ל גדול לבלי תכלית בשלשה פנים והיינו או ביחס להפשטה המקומית, או ביחס להכח הפנימי או ביחס להמעלה.

§. 18.

שאלה. מהו גדר הנעלה מאופן הראשון? — תשובה כל דבר אשר חלקיו המה גדולים כל כך עד שלא נוכל לבוא עד גבולם ולצייר לנו ברעיונינו חיבורם זה לזה לדבר אחד שלם, הוא יתראה לעינינו כדבר בלתי בעל תכלית ר"ל אשר אין לו שיעור וקצבה כגדולתו והוא הגדול המוחלט. או הנעלה ביחס לההפשטה המקומית ויקרא ג"כ הנעלה החיצוני (עקסטענזיף ערהאבענעס).

§. 19.

שאלה. מהו גדר הנעלה ממין השני? תשובה. כל דבר אשר כוחו הוא גדול כל כך עד שהוא עולה על כל כוחות שאר הדברים הטבעיים הוא יתראה לנו כדבר חזק, ואדיר לבלתי תכלית והוא האדיר המוחלט הגובר על כל ואין מציל מידו. או הנעלה ביחס להכח יקרא ג"כ הנעלה הפנימי (אינטענזיף ערהאבענעס).

ימין יי רוממה
ימין יי עושה חיל. —

יבש חציר נבל ציץ כי רוח יי נשבה בו,
אכן חציר העם.
יבש חציר נבל ציץ, ודבר אלהינו יקום
לעולם.

— — — — — —

§. 12.

שאלה. מהו הביאור השני מגדר היופי?

תשובה. כמה פילוסופים אמרו „הנה נאהוב את הדבר היפה באשר שהוא מעורר בנו פעולת השכל ופעולת כח המדמה ביחס נאות זה לזה באופן ששניהם יפעלו בכמות ואיכות נאות זה לצד זה בדרך קל ובלי יגיעה רבה והם יסכימו בפעולתם הסכמה שלימה (פָאָלְקָאָמענע האר־מָאָניע) ויען שאם יסכימו נפשינו בפעולתם השונות הסכמה שלימה זה עם זה, הנה נרגיש תמיד הרגשה נעימה בקרבינו ומעיינות חיינו יזולון כפלגי מי מנוחות לאט וישובבו נפשינו, לכן נאהוב ג"כ את היפה, ולכן נוכל לומר "היפה הוא תואר אחד נטוע בנשואי ההכרה אשר על ידו תגדל הרגשת נעימת החיים בלב המכיר אותם.

§. 13.

הננו צריכים שנעשה הפרש בין היופי החיצוני, ובין היופי הפנימי, ונאמר שהיופי החיצוני היא איכות היופי מהגשמיים אשר יפעל על חושיו החיצוניים (עיין יסודי חכמת הנפש) בין החמשה חושי החיצוניים הנה רק השנים היותר השובים והיינו חוש הראות וחוש השמע המה מוכשרים לקבל הרגשת היופי. אבל לא השאר שלשה חושים ולכן לא נוכל לעולם לומר טעם המאכל הזה הוא יפה או ריח הדבר הזה היא יפה או הגשם הזה הוא יפה למשש רק תמיד נאמר טעם המאכל הזה הוא נעים, ריח הדבר הזה הוא נעים או הגשם הזה הוא נעים ועונג למישוש. — אבל הרגשת היופי הפנימי יוכל לצאת לנו מדברים הבלתי גשמיים ר"ל מהכרות שכליות, כי די לנו אם ההכרה הזאת תכלל בצורתה חוקי היופי (כפי האמור 12, 13) אז יענגו עיני רוחינו בה, והנה כח המדמה אשר לנו יביט אז בפנימת נפשינו באור פני היפה. היופי הפנימי יוכל להיות מקושר עם הטוב והמועיל.

הערה. כל היופי אשר נמצא בדברי שיר ומליצה הוא ממין היופי הפנימי כי פה יתעורר ויתלהט בנו רק כח המדמה ונפשינו תחזה היופי ותגיל בו ועיני בשרינו לא יראו מאומה.

§. 14.

שאלה. מהו ההפרש בין היופי העיקרי ובין היופי הטפל?

תשובה. אם אעשה דבר אחד יפה רק בעבור שארצה שהדבר הזה היפה נמצא במציאות, אז הנה רעיון היופי הוא העקרי והמושל בפעולתי זאת והדבר הזה אשר עשיתי הנה הוא יפה ביופי העיקרי והמושל; אכן אם אעשה דבר אחד לתכלית אחד מיוחד להועיל לי והנני רוצה לעשות הדבר הזה באופן שבעת שהוא ימלא את התכלית הנזכר הוא יהיה ג"כ ובעת הזאת דבר ג"כ יפה, אז הנה רעיון המועיל הוא כח הרעיון העיקרי

והאחדות כי בכל נקודה ישתוה סדר הילוך הקו ובהכרח שיצא בין כל שתי ושתי נקודות שכניות זוית אחד אבל הוא קטון כל כך שלא נוכל לראות אותו ורק קו העיגול בכלל נראה כי הוא עקום בעקמימות נפלא באופן שהמרחק מהמרכז אל כל נקודה ונקודה מקו העגול הוא שוה. וכן גן אחד מסודר היטיב מלא פרחים נחמדים למראה, מצובעים בתפארת גאון צבעים שונים זה מזה הוא יסבב לנו הרגשת היפה כי הצבעים השונים המסבבים הרגשות שונות בעיננו הרואה אותם, המה המחולפים והסדר אשר על ידו נסדרו הפרחים האלה זה אצל זה באופן נאות הוא מחבר המחולפים לאחדות שלם אחד. — וכן הרבה.

הערה ב. את אשר ידוע לנו בשירי ספרי קדשינו בשם „כפל ענין במלות שונות“ אשר בו ישמשו המשוררים להגדיל יופי השיר הוא מיוסד ג"כ על חק קיבוץ המחולפים המשונים זה לזה בצד מה ודומים זה לזה בצד מה לאחדות אחד כי שתי חצי החרוז המה שוות ברעיוניהם ומשונות במיליהם. הכפל ענין במלות שונות (פּאַראַללעליזמוס) נמצא בכל ספרי הקודש המחוברים בדרך שיר (ד"מ בשירת הים בנביאים האחרונים וכתובים והוא מגדיל מאוד יופי השיר כאשר נראה באלה המשלים אשר לפנינו.)

(שירת הים)
זה אלי ואנוהו,
אלוהי אבי וארומננהו. —
יי איש מלחמה
יי שמו. —

— — —

ימינך יי נאדרי בכח
ימינך יי תרעץ אויב. —

— — — — —

מי כמוך באלים יי
מי כמוך נאדר בקודש. —
נורא תהלות
עושה פלא. —

(תהלים קי"ח ט' וגו')
טוב לחסות ביי מבטוח באדם
טוב לחסות ביי מבטוח בנדיבים. —
כל גוים סבבוני, בשם יי כי אמילם
סבוני גם סבבוני, בשם יי כי אמילם
סבוני כדבורים
דועכו כאש קוצים (בשם ה' כי אמילם. —

— — — — — — —

(שירת האזינו)
כי אש קדחה באפי
ותיקד עד שאול תחתית. —
ותאכל ארץ ויבולה
ותלהט מוסדי הרים. —

— — —

הלוא הוא כמוס עמדי
חתום באוצרותי. —

— — — — — — — —

ראו עתה כי אני אני הוא
ואין אלוהים עמדי
אני אמית ואחיה
מחצתי ואני ארפא
ואין מידי מציל.

(החצי החרוזים אשר כוללים "אני" הם עומדים זה לעומת זה והשני חצי החרוזים ואין אלוהים עמדי — ואין מידי מציל עומדים ג"כ זה לעומת זה, ומה יפה ההתנגדות הזאת.)

(ישעיה מ' ד' וגו')
כל גיא ינשא, וכל הר וגבעה ישפלו
והיה העקוב למישור, והרכסים לבקעה.

— — — — — —

ובין מוסר המדומה יליד היופי או מוסר טהעאַטראַ= (טהעאטרא=
ליטע טוגענד.)

§. 10.

מכל ההפרשות הנזכרות (מן §. 6 עד §. 9) יוצא, כי הנעים ימצא חן בעינינו באשר הוא גשם המעורר התאוה; המועיל ימצא חן בעינינו באשר הוא כלי לתכלית אחד הטוב לנו. האמתי ימצא חן בעינינו בעבור שהוא מושכל הגיוני ר"ל מסכים לחוקי השכל, אכן היפה ימצא חן בעינינו רק בעבור עצמו כי באמת הוא יכול להיות מעורר התאוה או גם לא, וכן יכול הוא להיות מועיל או ג"כ מזיק לנו, טוב או רע, אמת או שקר ועל כל אלה יוכל להיות יפה ולמצוא הן בעינינו רק בשביל יפיו. האהבה הזאת אשר על ידה נאהוב את היפה רק בעבור עצמו, נקרא חבת אֶסטהעטי (אֶסטהעטישעס אינטערעססע).

§. 11.

שאלה, מהו גדר היופי?

תשובה. גדר היופי הוא הרכבת הריבוי והמחולפים באופן מסודר כדי שיצא ממנו אחדות שלם מכל צד (האַרמאָניע דעס מאַניגפאַלטיגען צור איינ=היים, קאָמפאָזיציאָ האַרמאָניקאַ עקס פלוריבוס אַד אוניטאַטעם) והיינו בעבור שנמצא בדבר אחד אופנים וצדדים רבים מעוררי הרגשותינו אז לא נלאה להשקיף עליו כי הוא בטבע הושי האדם הפנימים והחיצוניים שהם ילאו מהרה אם יתעסקו רק בדבר אחד פשוט (איינפאָרמיג, מאָנאָטאָן), אבל בהיפוך הנה יתענגו המה ולא ילאו אם יתחלפו המוחשים מזמן לזמן, אכן הנה הוא נחוץ שהמוחשים האלה אף שהמה יהיו מחולפים (מאַניגפאַל=טיג) עכ"ז לא יהיו משונים מכל וכל זה מזה, כי גם פה ילאו החושים באשר שהמה צריכים לדלג מענין לענין אשר המה זרים ומשונים זה מזה ולכן אם נמצא דבר אחד אשר יכלול הרבה מחולפים באופן מסודר זה אצל זה כדי שיצא ממנם אחדות שלם ושהנפש הרואה אותו תוכל להשיג כולם ברגע אחת בלי ליאות (כי השני שכנים יהיו כל פעם דומים זה לזה בצד מה, ומשונים זה מזה בצד מה) אז תתענג נפש הרואה ע"י הבטת הדבר הזה (או בעין בשר או גם בעין הרוח) והדבר הזה יהיה דבר יפה, זהו הביאור הראשון מגדר היפה.

הערה א. בגלל זה הנה צורת קו העיגול (קרייזליניע) היא יותר יפה ונחמדה אל העין מכל שאר צורות הגשמיים ובהיפוך הקו הישר הארוך הוא המעט היפה, וכן ד"מ הצורות הבלתי מסודרים כמו ד"מ המחומש בעלי צלעות בלתי שוות הוא אינו יפה כי העין יכול לראות קו ישר ארוך מאוד כי הוא רק אחדות אבל לא חילוף אכן המשולש ועוד יותר מזה המחומש (העקסאַגאָן, פינפעק) והמעושר (זעכסעק, דעקאַגאָן) בעלי צלעות בלתי שנות כוללים רק החילוף אבל לא האחדות כי המה כוללים זויות רבות אשר אינם שוים זה לזה ואינם רחוקים זה מזה בסדר שוה. אכן המשולש או המחומש או המעושר בעלי צלעות שוות אשר המה שוים זה לזה ורחוקים זה מזה מרחק שוה, הוא יפה ועל כולם הנה צורת העיגול הוא היותר יפה כי הוא כוללת ההסכמה השלימה מהחילוף

§. 6.

שאלה. מהו ההפרש בין היפה ובין הנעים? תשובה. הנעים הוא מעורר בנפשינו התאוה לחתאווה אותו. ולכן הנעים הוא תמיד דבר גופני והתענוג היוצא לנו ממנו הוא תמיד תענוג גופני. אכן היפה (באשר הוא יפה) אינו מעורר תאוה גופנית ולכן הוא אינו דבר גופני ותענוגו הוא ג"כ אינו גופני.

הערה. כן ד"מ לא נוכל לומר המאכל הזה הוא יפה רק הוא נעים וכן המשקה וכן השגל וכדומה. אכן אם נצא בבוקר באחד מימי האביב ונראה עצם השמים לטוהר ונרגיש בראותינו אותו. תענוג רוחנו. אז נוכל לומר הבוקר הזה הוא יפה.

§. 7.

שאלה. מהו ההפרש בין היפה ובין המועיל? תשובה. המועיל הוא מוצא חן בעינינו רק בעבור שהוא כלי אשר על ידו נגיע לתכלית אחד אשר הוא חוץ מדבר המועיל; אכן היפה הוא תמיד תכלית עצמו (זעלבסט לוועק, אויטאָטעטעלעס.) והוא מוצא חן בעינינו בעבור שהוא נמצא ולא בעבור שהוא ממצע ע"י מציאותו מציאות דבר אחד הטוב לנו. כמו הדבר המועיל.

§. 8.

שאלה. מהו ההפרש בין היפה ובין האמתי? תשובה. האמתי ימצא חן בעינינו בעבור שהוא כולל חק אחד כללי ובעבור שהוא מסכים עם חוקי ההגיון כי הבורא ב"ה נטע בלבינו אהבת האמת. ולכן ישמח לבבינו בקרבינו אם נמצא בטבע דבר אחד אמתי; אכן היפה אינו צריך שיהיה אמת בטבע רק די לו אם הוא אמת בהגיון (ר"ל שאינו כולל סתירה בתואר) ואם הוא מספיק לתנאי היופי. אז ימצא הוא חן בעינינו.

הערה. כן ד"מ ישמח המהנדס מאוד אם ימצא לימוד אחד אמתי מלימודי ההנדסה אחר חקירה ודרישה רבה. וכן ישמח המשורר בשיריו היפים אף שהוא יספר בהם לרוב דברים שלא היו ולא ימצאו בטבע רק המה ילידי כח המדמה אשר לו. שמחת הראשון היא שמחת הכרת האמת. ושמחת השני היא שמחת ראות היופי.

§. 9.

שאלה. מהו ההפרש בין היפה ובין הטוב? תשובה. אנחנו נאהוב את הטוב באשר שהוא מסכים עם חוקי המוסר והצדק כי הטבע נטעה בקרבינו אהבת הצדק (יסודי חכמת המוסר 49 .§) אכן היפה יוכל להיות גם נגד חוקי הצדק *) ועל כל זה ימצא הוא חן בעינינו באשר הוא יפה.

הערה*) ד"מ סיפורי מעשיות מרוצחים ואנשי זדון אשר פעלו רע בארץ המספרים לנו כמה יגעו הרשעים האלה לחשוב מזימות ללכוד ברשתם ענוי ארץ ואיככה ההשגחה הפרטית עשתה לריק כל מחשבתם ומזימתם ושמרה את הצדיקים לבל יכשלו במהמורותם. כל הסיפורים האלה יוכלו להיות יפים מאוד ונחמדים לאוזן השומע אף כי חומר הסיפור הוא מעשה רעה והטאה. לכן יעשו הפילוסופים הפרש בין המוסר האמתי

§. 2.

ידיעת האֶסטהעטיקא תחלק בשני חלקים והיינו א) באֶסטהעטיקא החוקרת (רייכע אֶסטהעטיק, אֶסטהעטיקא פורא) החוקרת אחר חוקי האֶסטהעטיקא על דרך כלל; ב) באֶסטהעטיקא המעשיית (אנגעוואנדטע אֶסטהעטיק, אֶסטהעטיקא אפפליקאטא) המקשרת חוקי האֶסטהעטיקא הכללים הנטועים בנו והנמצאים בשכלינו, עם איזה ידיעות או מלאכות פרטיות הנתנים לנו ע"י הנסיון.

חלק ראשון, מהאֶסטהעטיקא החוקרת.

§. 3.

האֶסטהעטיקא החוקרת תתפרד לשני ענפים והיינו הענף הראשון (אידעאלאגיא אֶסטהעטיקא, אֶסטהעטישע אידעאלאגיא) יחקור בעצמות ומהות המושגים בידיעת הנאה והמגונה, או בלשון אחר, החקירה אחר חוקי תנאי תענוג וצער הנפש; והענף השני (קריטאלאגיא אֶסטהעטיקא, אֶסטהעטישע אורטהיילסלעהרע) יחזור בחוקי משפטי נפשינו אשר נשפוט ונגזור על נשוא ההכרה אחד ביחס להתענוג או להצער היוצא לנו ממנו, או בלשון אחר: הידיעה ממשפטי נפשינו ביחס להנאה והמגונה.

פרק ראשון ממושגי הנאה והמגונה.

(אידעאלאגיא אֶסטהעטיקא.)

§. 4.

תענוג הנפש (רייכעס זעעלענגעפיהל) ר"ל ההרגשה אשר בה תתענג הנפש כאשר היא מחוברה עם הגוף (אבל לא תענוגי הגוף באשר הוא בשר ודם) הוא באפשר על שלשה פנים והיינו א) התענוג היוצא לנו מהיפה (שענהייט, פולכעריטודא, לע באָטעע); ב) התענוג היוצא לנו מהנעלה (ערהאבענהייט, סובלימיטאס, לע סובלים); ג) התענוג היוצא לנו מהרכבת היפה והנעלה ביחד. ומהשלשה הראשים האלה נדבר כעת בפרטות.

א. מהיפה.

§. 5.

היפה מענג אותנו (§. 4) לכן ימצא הוא חן בעינינו, אכן גם הנעים (אנגענעהמע, פלאזיר), המועיל (ניטצליכע, אוטיל); האמתי (וואהרע, ווריטע) הטוב (גוטע, ביען) ימצאו חן בעינינו כי כולם יענגו אותנו, לכן צריכים אנו מקודם כל, למצוא ציוני ההפרש (אונטערשיידונגסמערקמאלע, קריטעריא) בין היפה ובין הנעים, בין המועיל ובין האמתי ובין הטוב.

*

ספר חמישי

מידיעת הנאה והמגונה

(Aesthetica).

ליטעראטור.

הספרים היותר נודעים ומהוללים הנכתבים בידיעת האֶסטהעטיקא המה.

בלשון הקודש:

המבוא לתורת משה או חמשה חומשי התורה, נכתב מרבינו משה מדעסויא (רמבמ"ן) ז"ל.
ספר הביאור לתורה מרבינו משה מדעסוי ותלמידיו.
ספר גן נעול ושאר ספרי החכם ר' הירץ וויזל ז"ל.
ספר מליצת ישורון מאת שלמה לעוויזאָהן, הוא ספר יקר מאוד.

בלשון יונית

ספרי אריסט"ו המדברים מחוקי היופי בשיר ובמליצה.

בלשון אשכנזית:

סאלאָמאָן מאימאָן (העברי), איבר דיא אֶסטהעטיק.
קאנט, קריטיק דער אֶסטהעטישען אורטהיילסקראפֿט.
קרוג, איבער דיא אֶסטהעטיק (בשטת החכם הזה הלכנו בהספר).

בלשון צרפתית:

Les beaux arts reduits à une même principe par l'abbè Batteux. Paris. 1755. 3. Th.

בלשון אנגלעזית או בריטאנים.

Home, Elements of Criticisme.

פתיחה

§. 1.

בשם ידיעת הנאה והמגונה או אֶסטהעטיקא (אֶסטהעטיק) נקראת הידיעה מחוקי ההכרות ומשפטי הנפש המייחסים את עצמם על תענוגה או על צערה היוצא לה מהכרת והרגשת דבר אחד מיוחד. או בלשון אחר: אֶסטהעטיקא היא הידיעה מחוקי הרגשותינו אשר נרגש בחושינו הפנימיים ובחושינו החיצוניים מהפעלות היוצאים לנו מדבר אחד.

§. 50.

שאלה. איככה יעשה לימוד המוסר באופן הגון ומועיל?

תשובה. בעת הנוער ילמד הנער לימודי המוסר מהוריו וזהו ה ח י נ ו ך ה מ ו ס ר י (זיטטליכע ערציעהונג, עדוקאציאָן מאָראַלים) ה ב א ל א ד ם מ א ח ר י ם. אכן גם אחר אשר קבל האדם יסודי וכללי המוסר וידעם היטיב, עכ"ז עוד לא יהיה בעל מוסר עד שהוא ירגיל א"ע בכל עת ורגע בלי לאות לעשות תמיד רק צדק ויושר כי רק ע"י ההרגל הזה יקנה לעצמו הכשרון לפעול צדק (§. 15) ורק אחר אשר קנה לעצמו הכשרון הזה נוכל לומר כי הוא קנה לו הצדקות והוא צדיק (§. 15) וזהו ה ח י נ ו ך ה מ ו ס ר י ה ב א ל א ד ם מ ע צ מ ו והוא אינו מוגבל בזמן ידוע כמו החינוך הראשון (בעת הנעורים) אבל זמנו הוא כל ימי החיים, כי הצדיק יבוא בכל יום בחשבון עם נפשו לראות את אשר פעל היום ואת אשר יוכל הוא לפעול עוד היום, ואת אשר ירצה לעשות מחר כי הוא לא יאמין בעצמו עד יום מותו וע"י זה יעלה מעלה מעלה בדרך הצדק ותושיה חמביא לחיי עולמים. יי ינחילו בדרך זה. —

תם ספר רביעי.

(והיינו להזהר מניאוף וזנות), לאהוב בני משפחתו, שלא להיות אכזר עם בני ביתו (אכן גם המשרת מצד המוסר הוא מחוייב לעבוד באמת ובלב שלם את אדונו); ח) לאהוב את ארץ מולדתו (פאטריאָטיסמוס, פאַ־טערלאַנדסליעבע) האהבה הזאת הוא הרגשה נעלה מאוד. ט) לאהוב את כל בני האדם לשמוח בטובם ולעצוב ברעתם (קאָסמאָפאָליטיסמוס) ההרגשה הזאת נמצא תמיד באיש משכיל ובעל מדה טובה, כי הוא אם יקרא בספר ממאורע אחד רע שאירע לאיש טוב אף לפני כמה מאות שנים אז יתעצב לבו בקרבו ולפעמים ישפוך גם דמעות וכן יבכה דמעות השמחה בשמעו כי נתמלא תקות אדם אחר אף כי האדם הזה הוא זר ממנו ולא נודע לו עד היום.

פרק שני מיחם ידיעת המעשיית למין האדם בכלל

§. 47.

שאלה, מאין מקור הרע בעולם?

תשובה. הרבה פילוסופים נפלו בפחים עמוקים ובדעות נפסדות בחפשם אחר תשובה וביאור להשאלה הזאת. כי מדרך התבונה הננו מוכרחים לקבל כי אין רע יורד מן השמים וכי הבורא הטוב והשלם בתכלית הטובה והשלימות לא יוכל להיות ח"ו פועל רע, אכן מצד אחר צריכים אנו שנדע שאין דבר נעשה בעולם בלי ציווי או הסכמה מן השמים לכן תצא השאלה מאין יצא הרע? והנה איננו יכולים לומר שהעולם הגופני בעצמו הוא דבר פחות ומעוות וממנו יוצא בעצמו הרע (ד"מ חרב דבר ורעב), כי זה אינו באפשר כי הבורא השלם ברא בלי שום ספק את העולם השלם בתכלית השלימות בכל מה שהיה באפשר בין אופני הבריאה! — אבל אנחנו מצדינו נשיב על השאלה הזאת כי באמת העולם בכללו היא נעשה באופן שלם בתכלית השלימות אכן כל דבר פרטי בעולם הוא אינו שלם בתכלית השלימות כי הוא חסר והיינו כי הוא מוגבל בזמן ובמקום וכל מוגבל הוא חסר וע"י ההגבלה הזאת הוא לוחם תמיד עם שאר הדברים הנמצאים סביב לו, והמלחמה הזאת התדירית בין כל הנמצאים בסבת מצואותם התכליתי והמוגבל, הוא בעצמו מקור הרע, אכן יען שע"י אשר ינוצח נמצא אחד במלחמה ויאבד חלק אחד מישותו וקנינו ע"י זה ירווח מטילא הנמצא המנצח עשר בחלק אחד חדש מישות וקנין לכן נראה בברור כי הרע בעולם הוא אינו רע מוחלט. (אבזאָלוט בעזעס, וואָהל אבזאָלוטום) רק רע בצירוף רעלאטיף בעזעס, וואָהל רעלאטיפום) כי אשר רע לזה הוא טוב לאחר. והכן.

§. 48.

שאלה. מהו התשובה הכללית ומהו התשובה הפרטית?

תשובה. הנה ראינו למעלה (§. 17) שכל אדם הוא בעל חטא אבל אין כל אדם הוא חוטא ולכן התשובה לחוטא תתקן לו דרכו לעתיד שלא יחטא עוד הפעם (וזהו התשובה הפרטית), אבל לימוד המוסר הוא דרך התשובה הכללית כי על ידה ישוב האדם לאלהים ויכיר כי מקורו הוא טהור והוא צריך לשים רסן לתאוותיו ויזהר שלא יתחיל לחטוא. כי בלעדי המוסר תגבר תמיד התאוה על התבונה והיצר הרע על היצר הטוב. —

§. 45.

מה המה חיובי האדם לעצמו ע"ד פרטי.—תשובה (הנם אלה: א) לשמור את החיים בכל מה שבכוחו, ולכן המשולל א"ע מהחיים וממית את עצמו (מאבד עצמו לדעת) הוא רשע. כי הנפש הוא לה' והחיים הוא רק שאול' אתנו ומי ישלח ידו במתנת יי'? אבל לשפוך דמו במלחמה נגד שונאי ארץ מולדתו או להציל בנפשו איש אחר מרדת שאולה הוא רשאי כי אז אף שהאדם יאבד חייו הוא לא יאבד אותם בחנם רק במחיר יָקר רב. ב) לשמור את בריאות הגוף, ולכן יזהר האדם מעודף התענוגים באכילה בשתיה ובמשגל וכאלה כי כל עודף התענוגים הוא קבר בריאות הגוף ומקור עכור מחליים רעים, גם יוצא מזה החיוב המוסרי שלא יקלקל האדם את איבר מאיבריו וזהו חטא גדול מאד, גם יצא לו מזה ההתחייבות לרפא א"ע אם יהיה חולה; ג) להחזיק ולהאמיץ את הגוף, ע"י תנועת הגוף כסדר נאות (גימנאסטיק) או ע"י מלאכות המאמצות את בריאות הגוף; ד) להשלים את רוחו בהשלמות התבונה והדעת אכן גם זאת במדה ובמשקל באופן שלא יחליש את גופו ע"י זה; ה) לקנות לו קנינים גופניים ר"ל הון ורכוש אבל תמיד ביושר ולא בעולה וגם לא לרדוף אחרי העושר; ו) לשמור את חרות הגופנית ר"ל שלא למכור את עצמו לעבד עולם; ז) לשמור כיבוד נפשו באשר הוא אדם (מענשענווירדע), והיינו ח) לשמור הצניעות והנקיות; ט) לשמור הוזק הלב ביום צרה ולא לפחוד מקול עלה נדף כי אין דבר מבזה יותר את האדם מהפחד, כי רק לעבד הנאנח תחת מקל רודה או לנערים קטנים המועקים תחת שבט המוסר יאות הפחד אבל לא לאדם גדול בן חורין; י) שלא להחניף ולא לדבר אחד בפה ואחד בלב ולא להלוך רכיל ולרגל בין אדם לאדם כי עם החניפים והמרגלים המה כרום זולת לבני אדם.

§. 46.

שאלה מה המה חיובי האדם לאחרים (לרעהו) ע"ד פרט? תשובה. הנם אלה: א) להתנהג עמהם בחסד ולא תמיד בדין כי האדם הרוצה להתנהג עם כל העולם תמיד ביושר בצומצום, לסוף יתנהג עם הבריות שלא ביושר, לכן הוא יותר טוב לילך תמיד מצד הימין להיושר והוא להתנהג בדרך החסד עם הבריות; ב) להציל את האנשים ממות אם נוכל (אל תעמוד על דם רעיך אמרה התורה) ד"מ אם נראה אדם אחד נטבע בנהר אז נרוץ להצילו אף בסכנת נפשינו; ג) לרפאם מחליים רעים או לפחות לעזרם על ערש דוי ולהיות למשען להם בימים הרעים האלה. ד) ליתן צדקה לעניים ועזר לאביונים, אכן הכל בדרך כבוד שלא נבייש את העזור הנכאה בעת שנעזור לו; ה) להתנהג בנחת עם כל אדם וללמד אותם בנחת ללכת בדרך הטוב גם לבאר להם בנחת טעותיהם בעניני המדע והדעת אם נפלו במו; ו) לקנות לנו הרבה אוהבים ומעט אויבים (אלף אוהבים יהיו לך מעט, ואויב אחד יהיה לך הרבה, אמרו הפילוסופים); ז) לעשות צדקות הביתיות (הײליגע טוגענדען ווערטועטע: דאָמעסטיקע) והיינו כיבוד הורים ומורים, אהבת הבנים וליתן להם כל מחסורם ולנהג אותם בדרך הדעת והצדק, לשמור קשר הנישואין בקדושה

לעצמו יותר מהצריך לקיום חיותו הוא יסוד כל הרישעות, ואהבת אנשים הוא יסוד כל הצדקות.

§. 43.

שאלה. מהו תכלית חיי האדם ומהו המה חיוביו ביחס התכלית הזה?

תשובה. תכלית חיי האדם הוא לקנות לו שלימות השכליית (אינטעלעקטועללע פאללקאממענהייט) והאושר המוסרי (מאראלישע זעליגקייט). אבל חיובי האדם ביחס לתכלית חייהו המה לעשות כל פעולותיו באופן שהמה יסכימו עם התמלאות תכלית חייהו האמתי והיינו קנות השלימות והאושר. אכן בעבור ששני הקנינים האלה אינם באפשר בלתי הצלחה הגופנית (פיזישע גליקזעליגקייט) ר"ל שלא יחסר להגוף שום דבר מהדברים אשר בלעדם לא יוכל האדם לחיות חיים שאננים (כי רק בריאות הגוף והשקטת הנפש מכשירים את האדם להתעסק בדעת ובפעולת צדק) לכן מחויב האדם שיגע א"ע לקנות לו הצלחה הגופנית אכן באופן שהיא תהיה רק הממצע להתכלית ולא התכלית בעצמו כי התכלית בעצמו הוא רק שלימות השכלית ואושר המוסרי *), אכן באשר שהאדם הוא מחויב ג"כ לכבד ולאהוב את רעהו כמוהו (§. 31) לכן בהכרח שהוא ג"כ מחוייב מצד המוסר ליגע א"ע כדי להקל לחבירו הגעתו להצלחה הגופנית כדי שעל ידה יגיע ג"כ חברו להשלימות השכלית ולאושר המוסרי.

הערה *). כן ד"מ יאכל האדם רק כדי שישבע ויוכל לחיות חיים בריאים וכדי שיקנה שלימות ואושר אבל לא יאכל לתענוג גופני והיינו כמו שעושים הזוללים שאוכלים רק בעבור האכילה וכן בשאר כל פעולות החיים אשר על ידם ימלא האדם חסרון הגוף, יזכור תמיד כי הפעולות האלה, המה רק הממצעי' להתכלית ולא התכלית בעצמו (עיין ח' פרקים להרמב"ם).

§. 44.

שאלה. ע"ד כלל מהו ההפרש או הגבול בין אהבת עצמו (אייגענליעבע)? לחיבת עצמו (זעלבסטליעבע)?

תשובה. האדם הוא מחויב מצד המוסר לחַבֵּב את עצמו (ר"ל לקנות לו הצלחה הטבעית בכמות מַסְפֶּקֶת כדי שיגיע על ידה לקנין שלימות השכלית ואושר המוסרי) אבל איננו מחויב לאהוב את עצמו (ר"ל לרדוף אחר הצלחה הטבעית או הגופנית ולקנות לו הרבה יותר מאשר הוא די לקנין שלימות השכלית ואושר המוסרי). החובב את עצמו יוכל גם כן לאהוב את אחרים (כי החובב א"ע מחפש ורודף אחר שלימות הדעת והצדק והנה גם ע"י אהבת אחרים יקנה האדם לעצמו השלימות המוסרי') אכן האוהב את עצמו לא יוכל לאהוב גם את האחרים (כי האוהב א"ע לא יַסְפִּיק לעולם במשאלות לבבו, ותמיד יאמר הב הב ולכן בכל דבר טוב אשר יעשה לאחרים הוא מדמה לו שעושה רע לעצמו ר"ל לגופו המתאוה בלי די, וזהו שני הפכים בנושא אחד) ולכן הנה חִיבַּת האדם לעצמו, היא מִדה טובה, ואהבת עצמו היא מדה רעה.

חפרטיות הבאים לאדם בחיים יוציא פעולות הצדק. הכשרון הזה לא יקנה האדם לעצמו רק ע"י הרגל רב. ג) חלשות הרגשת המוסרי (מאָראַליטע געפיהלזעליגקייט) המשותפת עם חוזק הרגשת הגופני (פיזישע זענזיביליטעט). כי אף אם אחד יודע היטיב כל כללי המוסר ויהיה לו ג"כ כח המשפט המוסרי לקשר אותם כראוי עם מאורעות פרטיות, עכ"ז אם האדם הזה הוא בעל תאוה רבה ולא יהיה לו אהבה רבה לעשות טוב ולנצח התאוה אז ימשך השכל אשר לו אחר הרצון הרע בנפשו והוא יעשה רע.

ב) שטני הצדקות הרחוקים או הממוצעים (מעדיאטע) המה משונים לכל איש ואיש כפי מעמדו בחיים (כי ד"מ לעובד אדמה ובן כפר יש תאוות אחרות מלישר ומושל בעירות הגדולות) וכפי האיקלימים, וכן לפי המזג ולפי איכות האדם ג"כ לפי הנימוס ולפי הדת וכאלה וכאלה אשר לא נוכל לספור פה.

§. 41.

שאלה. איככה נרחיק מאתנו שטני הצדקות?

תשובה. שטני הצדקות הקרובים או הבלתי ממוצעים נרחיק מאתנו א) ע"י התעסקות רב בלימודי המוסר. ב) ע"י ההרגל לעשות טוב; ג) אם נשמע תמיד לקול הצדק אשר בקרבינו ונלחם תמיד עם התאוה שלא תנצח את קול הצדק זה, כי קול הצדק יחלש בנו יותר ויותר, כפי אשר יהיה הוא מנוצח לפעמים מקול התאוה והוא יתחזק בנו להיפוך יותר ויותר לפי אשר ינצח הוא את קול התאוה. — אבל שטני הצדקות הרחוקות או הממוצעות נרחיק מאתנו אם נִיגע אותנו להמעיט בקשתינו והצטרכתינו הגופניות וחסרונינו החיצונים בכל מה שאפשר כדי שנהיה בכל מה שאפשר במעט תולים ממאורעות הזמן ומחנינת ההצלחה כי רק האדם אשר מצא עשרו באשרו והצלחתו בצדקתו, הוא ההסיד, והחכם והפילוסוף האמתי מה יפה חבלו, ומה נעים גורלו! כי הוא אדם בן חורין האמתי, הוא יחיה בעונג נעלה וימות בשמחה.

חלק שני, עטהיקא המעשיית.

החלק הזה כולל שני פרקים. הפרק הראשון ידבר מיסודי ידיעת המדות המעשיית בכלל (אַנגעוואַנדטע עטהיטע עלעמענטארלעהרע) והפרק השני ידבר מיחוסה להשלמת האדם (אַנגעוואַנדטע עטהיטע מעטהאָדענלעהרע).

פרק ראשון, מיסודי ידיעת המדות המעשיית בכלל.

§. 42.

שני קצות (עקסטרעמע) האהבה נמצאים נטועים בהאדם, והמה אהבת עצמו (עגאָאיסמוס, איגענליעבע) ואהבת האנשים (פילאַנטראָפיא, מענשליכע הומאַניטעט). אהבת עצמו יוצאת מחלק הבהמי אשר בו כי הוא מטבע נטוע בכל בעל חי לאהוב את עצמו, ואהבת האנשים יוצאה מחלק האנושי או התבונה אשר בו כי התבונה תאמר לנו כי כולנו אחים בני אב אחד אנחנו והיא תצווה לנו לעזור זה את זה ולהקדיש כל אחד קצת מהונו ומאודו ותענוגי לבבו לטובת האחרים, לכן אהבת האדם

להכללים האמורים פה. כי באמת אם אדם אחד לוחץ בעד ארצו אז לוחם הוא בעד ביתו, אשתו ובניו וכל רכושו ולכן בעת אשר ימלא הלוחם חובו נגד אחרים (ר"ל נגד אנשי ארצו) הנה ממלא הוא ג"כ חיובו נגד עצמו. אם כל אדם יברח מהמלחמה מפחד המות, מי ילחום עם השונא וישטין אותו לבוא העירה או בתוך גבול הארץ ולהרוג להשחית ולחבל טף ונשים ביום אחד?

פרק שלישי, מסדר לימוד המוסר החוקר.

§. 37.

שאלה. מהו סדר לימוד המוסר החוקר?

תשובה. סדר לימוד מוסר החוקר (ריינע עטהיטע וועטהאָדען־לעהרע) הוא הידיעה להשלים רצון האדם התכליתי והנוטה מטבעו אל החטא, ולאמץ אותו בעשיית הטוב, באשר נסלל לו דרך האושר והצדק ונזהר אותו מאבני נגף ומהמכשולים אשר יארבו לו בדרכו הזה להאבידו והמורה לו תנאי הצדקות ושטני הצדקות.

§. 38.

ביחס תנאי הצדקות נאמר כי התנאי הראשון מהצדקות הוא להאמין בבחירה החפשית הנתונה ביד האדם, כי מי שאינו מאמין בבחירה החפשית הוא כופר בהצדקות (ובהרישע) מכל וכל כי אם אין להאדם בחירה חפשית אז לא יכולו לחול עליו חובות המוסר מכל וכל (עיין §. 8 הערה).

§. 39.

אבל ביחס שאר תנאי הצדקות נאמר שהאדם הרוצה לילך בדרך הצדק צריך שירחיק מקודם ממנו כל שטני הצדקות ר"ל כל איכות נפשו העומדות לו לשטן בדרכו וימניעו אותו מלפעול צדק. ויען כי לימודי המוסר יקלו לאדם התרחקות שטני הצדקות מעליו, לכן נראה בברור כי כל אדם הרוצה באמת להיות צדיק, ויתעסק בשלימות בלימודי המוסר והוא יהיה צדיק, שאין לישום אדם יתרון לזה מזה בהצדקות בכח כי האפשרות להיות צדיק או רישע הוא שוה בכל אדם בעת לידתו, וזהו כלל גדול.

§. 40.

ביחס לשטני הצדקות נאמר שיש א) שטני הצדקות הקרובים או הבלתי ממוצעים (אומוועדיאטע) והמה: א) חסרון ידיעת יסודי המוסר ומושגיה כי מי שאינו יודע להבחין בין טוב ורע, מן הנמנע שיהיה צדיק, כי אף אם יעשה פעולה טובה אחת אז תהיה זאת רק מצד המקרה ואינה יוצאה ממחשבה טהורה ולכן לא תהיה זאת פעולת צדק (§. 12); ב) חסרון כשרון כח המשפט המוסרי (יודיציאון מאָראלע, מאָראַליטע אור־טהיילסקראַפט); ר"ל חסרון משפט ההגיוני והכח לחבר בנקלות יסודי המוסר הכללים עם המאורעות הפרטיות כי אף שאדם אחד יודע היטיב כל יסודי המוסר אבל אם לא יהיה לו כח המשפט לשפוט היטיב על מאורע אחת הבאה לידו באופן שיחבר אליה כראוי איזה כלל מכללי המוסר, אז לא יעשה צדקה, כי רק קישור היסודות או כללי המוסר עם המאורעות

נ כ ר ח י ם או בלתי שלמים (גײַסטעסװױגבאָרע פּסיכֿאָזטען, אָפּילאַ אױספּער־פּעקטאַ) ורק נפש הצדיק בעצמו יכריח אותו בהכרח מוסרי (§. 8) לעשות חסד בכל אשר לאל ידו.

§. 35.

ה א ר ב ע ה הצדקות ה ר א ש י ו ת או המדות הטובות (דיא פיער קאַרדינאַלטוגענדען, ווירטוטעס קאַרדינאַלעס) כמו שהמה היו מקובלים מהפילוסופים ולחכמי המדות המה: א) מ ד ת ה ד י ן ל ע צ מ ו [והיינו למלאות חיובי הדינים לעצמו] (גערעכטיגקייט געגען זיך זעלבסט); ב) מ ד ת ה ד י ן ל א ח ר י ם [והיינו למלאות חיובי הדינים לאחרים] (גערעכטיגקייט געגען אַנדערע); ג) מ ד ת ה ח ס ד ל ע צ מ ו [והיינו למלאות חיובי החסד לעצמו] (גיטיגקייט געגען זיך זעלבסט); ד) מ ד ת ה ח ס ד ל א ח ר י ם [והיינו למלאות חיובי החסד לאחרים] (גיטיגקייט געגען אַנדערע). נגד הארבעה מדות הטובות האלה עומדים בצד הסותר הארבעה מדות הרעות או הרשעיות הראשיות והיינו א) ה ע ו ו ת ה ד י ן ל ע צ מ ו (אונגערעכטיגקייט געגען זיך זעלבסט); ב) ע ו ו ת ה ד י ן ל א ח ר י ם (אונגערעכטיגקייט געגען אַנדערע); ג) ע ז י ב ת ע ש י י ת ה ח ס ד ל ע צ מ ו (אונגיטיגקייט געגען זיך זעלבסט); ד) ע ז י ב ת ע ש י י ת ה ח ס ד ל א ח ר י ם (אונגיטיגקייט געגען אַנדערע).

הערה. הקורא המבין ימצא בנקל מוצא הארבעה מדות הטובות והרעות האלה מהאמור למעלה (§§. 30, 31).

§. 36.

שאלה. מה נעשה אם יהיו איזה חיובי מוסריים סותרים זה לזה באופן שאם נרצה לעשות את האחד אז נצרך לעבור על השני?

תשובה. אם תמצא סתירה (קאָללױזיאָן) בין איזה חיובי מוסריים אז נשמור אלה הכללים: חיובי הדיניים המה קודמים לחיובי החסד (כי קודם שנהיה בעלי חסד הננו צריכים להיות בעלי דין ויושר); ובין חיובי הדיניים בעצמם הנה חיובינו לעצמינו (לא אהבת עצמו) המה קודמים לחיובינו להאחרים; חוץ לזה הנה החיובים היותר חזקים וגדולים המה קודמים להחיובים אשר גבוליהם המה יותר קטנים; החיובים היותר נקלים להעשות המה קודמים להחיובים היותר כבדים להתמלאות ואשר בהם יש עוד ספק אף שנעשה אותם אם נוכל להגיע אל מטרת חפצינו בם.

הערה. כן ד"מ אם נמצאים שני אנשים במדבר ויש לאחד מהם רק פת חריבה אחת אשר לא תוכל להשביע רק אדם אחד אז אין יוכל שום חוב המוסרי לחייבו ליתן פתו לחבירו להציל אותו מרעב ולמות הוא בעצמו ברעב אכן מי אשר יש לו לב גדול ואומר „טוב מותי ממותיך כי אתה טוב ממני ותוכל לעשות בעולם פעולות יותר טובות ממני, או אתה בע"מ; משפחה ואם תמות אז ישארו יתומים עניים אחריך ואנכי לבדי באתי ולבדי אצא מעולם הכלה הזה," ואם יאמר כך ויתן פתו לחבירו ויציל אותו וימות עצמו ברעב, זה הוא איש קדוש כי הוא עשה יותר מאשר יישאל ממני המוסר והוא נעלה עליו (כי הדבר הקדוש הוא נעלה מהדבר התכליתי בעל קץ וגבול. (עיין §. 14). — ההתחייבת המוסרית המחייבת את האדם לאהבת ארץ מולדתו (פאַטריאָטיסמוס, פאַטערלאַנדסליעבע) ולהקדיש את עצמו לשפוך דמו במלחמה נגד אויבי ארצו וממשלתו הוא אינו סותר

*

מצד המוסר לכבד אותך בעצמך, וזהו בעצמה הציווי הנעלה והקדושה האמורה מפי משה רבינו, עבד אלהים בהמאמר „ואהבת לריעך כמוך!"

§. 32.

שאלה. מהו יסוד חיובי האדם לאלהים?

תשובה. יסוד חיובי האדם לאלהים (פפליכטען געגען גאָטט) הוא כך: „עשה תמיד חובותיך את אשר אתה מחויב לעשות לעצמך ואת אשר אתה מחויב לעשות לרעיך ואז תמלא ע"י זה היוביך לאלהים."

הערה. האמור פה הוא דבר ברור, כי מי הוא אשר ברא ונטע בקרבינו חוקי המוסר המחייבים אותנו למלאות חיובינו לעצמינו וחיובינו לרעינו? הלא אלהים! שהוא ב"ה בעל התבונה העליונה, הקדושה והנעלה בלי קץ וגבול, מקור כל יש ונמצא, כל ראש וכל אחרית. וממילא אם נעשה חיובי המוסר לעצמינו ולרעינו הנה עשינו ומלאנו ע"י זה חיובינו להאלהים. וזהו האמור בתורתינו הקדושה „ומה אלהים שואל ממך וכו' כי אם לעביד אותו" כי העובד עבודת אלילים הוא מבזה כבוד עצמו ר"ל כבוד נשמתו הטהורה המשכלת והעובד אלהים אמת הוא מכבדה. והמבזה פיקודי התורה הקדושה היוצאים מפי התבונה העליונה הוא ג"כ מבזה את עצמו כי היא מבזה התבונה העליונה אשר ממנה גם נפשו חוצבה. והבן.

§. 33.

שאלה. מהו יסוד כל חיובי המוסרים המשוללים?

תשובה. יסוד כל חיובי המוסרים המשוללים (נעגאַטיפע פפליכטען) הוא כך: „הזהר שלא תעשה שום דבר אשר יוכל להזיק להטוב האמתי ולאיזה מגמת שכלית *) מרעיך!" החיובים האלה המה באמת ג"כ חיובי הדין (גערעכטיגקייטספפליכטען) וביאור בעלי התלמוד מן הציווי ואהבת לריעך כמוך והיינו „מה דסני לך לחברך לא תעביד" הוא כולל כל החיובים המוסריים המשוללים האלה.

הערה *). בדקדוק אמרנו „הטוב האמתי ומגמת השכלית" כי ד"מ אם אדם אחד קוצף ורוגז ומרוב הכעס ירצה להרוג את עצמו וישאל מאתנו לתכלית זה חרב אחת, אז הננו מצווים שלא לתת החרב בידו להרוג את עצמו אף כי הוא ישבע לנו בשבועה כי הנה נעשה לו טובה גדולה ע"י זה, כי זה אין לו טוב אמתי, ומגמתו זאת היא אינה שכלית.

§. 34.

שאלה. מהו יסוד כל חיובי המוסריים המחייבים?

תשובה. יסוד כל חיובי המוסריים המחייבים (פאָזיטיפע ױטטליכע פפליכטען) הוא כך: „עשה כל דבר אשר יקל לריעך הגעתו אל הטוב האמתי ואל השלמת רצונו ומגמתו השכלית!" החיובים האלה המה חיובי החסד (גוטיגקייטספפליכטען) כי מצד הדין הנה אני מצווה רק שלא אזיק לאחר אבל אינני מצווה להיטיב לו ואם איטיב לו אז אעשה זאת רק מצד החסד; ולכן לא יוכל שום שופט לשאול בחוזק יד (מיט געוואַלט) מאיש אחד שיעשה חסד לחברו כמו שהוא יכול לשאול בחוזק יד מכל אדם שלא יזיק לחברו. וזהו ההפריש הגדול בין חיובי הדינים לחיובי החסד ולכן נקראו ג"כ הראישונים בשם החיובים הנכרחים או השלימיות (נויטהווענדיגע פפליכטען, פאָללקאָממענע) והאחרונים נקראו בשם החיובים הכלתי

(זיטטליכע פערגעלטונג) ניתן גם שכר להעושה טוב, כי אם ד"מ אדם אחד הציל הרבה נפשות ממות ומחוסר אז יש לו זכות שישולם לו שכר. אכן מצד אחר בעבור שבעולם הזה אין שום שופט צדק אמתי רק או קול הצדק מבפנים או הבורא מבחוץ (§ הקודם) ויען שכל שכר ועונש צריך שיצא מיד השופט לכן נראה כי בעולם הזה אין שום שכר ועונש הבא מידי בני אדם הוא אמת ונאות לשילום מעשי המוסר. גם ראינו למעלה (§. 24) כי השכר האמתי לעושה טוב הוא תענוגו בעשותו הטוב וכי הוא עולה בשלימות מעלה מעלה ועונש האמתי לעושה הרע הוא עגמת נפשו בראותו כי הוא עשה ויעשה רע ונפשו תתקלקל ותרד מטה מטה זהו הפירוש משכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה גם ידענו (§. 12) כי עשיית הצדק הנעשה בתקות השכר, היא אינו צדק, ועז'בת הרע המוסרי היוצא מפחד העונש הוא פיגול; לכן תמיד נעשה הטוב רק בעבור הטוב, ונברח מעשות הרע רק בעבור כי רע הוא, ואם נראה מעשה טובה מריעינו אז נעמול אותנו לשלם לו שכר טוב, אף כי נדע כי אין שום שכר גשמי בעולם ישוה למאומה נגד מעשה צדקה אחת וכי כל אוצרות השכר האמתי המה בנפש וה' ישלם ליריאיו ולבוזי שמו כמפעלם, בעולם הבא.

פרק שני, מהצדקות בפרט או ממיני החיובים המוסריים.

§. 29.

החיובים המוסריים ¹(וואָרהאָליטע פפליכטען, אָפּיליא) יחולקו א) לפי ההפרש הנמצא ביניהם מצד עצמם. החיובים מזה הכלל יחולקו כזה: א) חיובי האדם לעצמו; ב) חיובי האדם לאחר זולתו. ב) יחולקו החיובי המוסריים לפי ההפרש הנמצא ביניהם ביחוסם אל הפועל אותם. החיובים מזה הכלל יחולקו כזה: א) חיובי המוסריים המשוללים; ב) חיובי המוסריים המחייבים.

§. 30.

שאלה. מהו יסוד כל חיובי האדם לעצמו?

תשובה. יסוד כל חיובים המוסריים מהאדם לעצמו (זעלבסטפפליכטען) הוא כך: דע כי אתה דבר נמצא אשר רוח אלהים בקרבו, כי הנך נושא בקרבך נשמה טהורה משכלת, ומושלת על כל מעשיה ולה הכח לבחור בטוב או ברע. ולכן דע כי אתה בן אלהים וכבד אותך במעשיך תמיד כאשר הוא נאות למעלה הגדולה הזאת אשר אתה עומד עליה בסולם הבריאה!

§. 31.

שאלה. מהו יסוד כל חיובי האדם לאחר?

תשובה. יסוד כל חובות המוסריים מהאדם לאחר זולתו (פפליכטען געגען אַנדערע) הוא כך: דע כי רעך הוא כמוך נמצא אשר רוח אלוהים בו, כי הוא נושא בקרבו כמוך נשמה טהורה משכלת ויודעת את עצמה מושלת בבהירה על כל מעשיה, ולכן דע כי גם הוא בן אלהים וכבד אותו במעשיך תמיד כאשר הוא נאות להמעלה הגדולה אשר הוא עומד עליה בסולם הבריאה, או בלשון אחר: כבד אותו כאשר אתה הנך מחוייב

§. 26.

שאלה. מהו חשבון המעשים המוסרי?

תשובה. חשבון המעשים המוסרי (זיטטליכע לורעכנונג, איוופוטאליטאַ וואָראַליס) הוא כך: כל איש בעל שכל הפועל (והיינו לא שוטה ומשוגע ולא קטן ושכור) הוא צריך ליתן דין וחשבון מכל מעשיו לפני שופט הפנימי ולפני שופט החיצוני העליון (§. 27) השופט על מעשי הצדק והרשע. אבל אין שום אדם מחוייב ליתן דין וחשבון על מעשי האחר. החשבון המוסרי הוא אינו חשבון הדיני (רעכטליכע לורעכנונג, איוופוטאליטאַ יורידיקא) כי פה לא ישקול השופט רק המעשה אם היא מסכמת או סותרת לחוקי היושר. אכן שם (בחשבון המוסרי) ישקול השופט גם את המחשבה אם טהורה היא או לא, באופן שלפני כם השופט הזה תזכה לפעמים מעשה רעה אם הוא יצאה ממקור מחשבה טהורה.

§. 27.

שאלה. מי הוא השופט המוסרי הפנימי, ומי הוא השופט המוסרי החיצוני?

תשובה. השופט המוסרי הפנימי (איננערע זיטטליכע ריכטער, יודעקס וואָראַליס איכטערנוס) הוא רק קול הצדק (דאז געוויססען, עיין §. 5) המדבר בקרבינו. כי יען שמעשי המוסר נשפטים רק לפי חוקי הצדק ולא לפי הוקי היושר והיינו רק לפי טהרת המחשבה אשר ממנה יצאו, לכן מי הוא מאתנו יכול לדעת עומק מחשבות איש אחד באופן יותר טוב ויותר אמתי מהנשמה אשר בקרבו היודעת ומכרת ואינה נאסרה בכבלי התאוה הרעה? והנה ידענו כבר (§. 5) כי יצר הטוב הוא יליד הנשמה הטהורה. לכן נראה כי רק יצר הטוב אשר בקרבינו הוא השופט הפנימי האמתי ממעשינו המוסריים. חוץ מהשופט הפנימי הזה לא יוכל להיות שום שופט צדק ואמתי על מעשינו אלה רק הבורא. כי הוא יודע יצר לב בני האדם בשלימות עוד יותר גדול ובלי תכלית מהאדם בעצמו, כי לתבונתו אין חקר, ויען כי הוא ג"כ הקדוש האמתי ובעל היושר המוחלט, לכן ג"כ כם משפטו הוא כסא הישר והצדק לבלי תכלית והנעלה והעליון עד בלי גבול, והוא נקרא השופט המוסרי החיצוני העליון בהחלט (דער אַבסאָלוטע, האָכסטע איימערע זיטטליכע ריכטער, יודעקס וואָראַליס זופרעמוס עקסטערנוס) בלעדי יצר הטוב או קול הצדק מבפנים ובלעדי הבורא מבחוץ אין שום, נמצא אחר מוכשר להיות שופט אמתי על מדות בני האדם המוסריים.

הערה. מזה נראה כי הוא היה טעות גדול לכמה מחוקקים לעשות בני אדם שופטים על מעשי המוסר מריעיהם. כי השופט כזה ישפוט תמיד בטעות המרוחק מהאמת רב או מעט.

§. 28.

שאלה. מהו השילום או הפרעון המוסרי, ומהו ההפרש בינו להשילום או הפרעון הדיני?

תשובה. השילום או הפרעון הדיני (רעכטליכע פערגעלטונג) מיחס את עצמו רק אל העונש אבל לא אל השכר. כי ד"מ אם אדם אחד גזל או גנב אז נעניש אותו, אכן אם לא גזל ולא גנב אין אנו צריכים עבור זה ליתן לו שכר. אכן בהשילום או הפרעון המוסרי

הרע (נעגאַטיוועס בעזען) רק בהיפוך היא פעולה מחייבת (פאָזיטיווע טהאַט) כמו אשר נתתי גדרה למעלה (§§. 13, 15).

§. 23.

כל הצדקות הפרטיות המה קרובים (פערוואַנדט) זה לזה כבני משפחה אחת היוצאים משבט אחד, כי המה יוצאים ממקור אחד והיינו מטהרת המחשבה ומיראת הכבוד לחק המוסרי (§. 6). על דרך זה הנה גם הרשעיות הפרטיות המה קרובות זה לזה כבני משפחה אחת כי כולם יוצאים ממקור המחשבה הרעה המבזה את חק המוסרי. חוץ לזה יש ג"כ איזה צדקיות פרטיות הקרובות לאיזה רשעות, ומאלה נוכל לומר שהם עומדים כביכול על הגבול הנמצא בין ממלכת הצדק ובין ממלכת הרשע (ד"מ אהבת החיים הוא צדקות, כי הוא חק מוסרי שכל אדם יעשה כל מה שבכחו כדי להשאר בחיים, אכן הצדקות הזה הוא קרוב לרשעה כי כמה מעשים רעים יוכלו לצאת מאהבת החיים היותר חזקה מהצורך או אם האדם מחליף אהבת חיים עם אהבת עצמו [עגאָאיסמוס]). — גם נמצאים מצד אחר איזה אשר אינם יכולין להיות נמצאים באדם אחד ובזמן אחד והמה שתי הקצוות המוסריות בשטת המדות לאריסטו (עיין §. 22) כי ד"מ הפחדן לא יוכל להיות ג"כ עקש הלב והכילי (גייץ) לא יוכל להשליך ג"כ כל הונו ורכושו החוצה וכדומה.

§. 24.

אם פעולה מוסרית אחת היא טובה מצד עצמה ר"ל מצד המחשבה הטהורה אשר היא ממנה יצאה וכן מצד איכות המעשה, אז יוצא לאדם העושה אותה, זכות מוסרי (זיטטליכעס פערדיענסט, מעריטום); ואם תהיה פעולה אחת בהיפוך רעה מצד עצמה ר"ל מצד המחשבה ומצד המעשה, אז יוצא להאדם העושה אותה חוב מוסרי (זיטטליכע שולד, פעקקאַטום).

הערה. ההפרש בין הזכות המוסרי ובין הזכות הדיני (יורידישעס רעכט) הוא כי האחרון הוא תמיד משותף עם החוב הדיני (יורידישע שולד) כי ד"מ אם יש לי זכות על מאה זהובים אז צריך שיהיה בנמצא איזה אדם אחר המחויב לתת לי המאה זהובים האלה. זכות דיני לאחר בלי חוב דיני לאחר הוא דבר מן הנמנע; לא כן בזכות המוסרי כי אם עשיתי פעולה טובה, אז קניתי לי זכות, אכן אין שום אדם מחויב לגמול לי הזכות הזה, אבל בהיפוך הגמול האמתי מהזכות המוסרי הוא רק ידיעתי כי יש לי זכות כי עקב ושכר פעולת הצדק הוא התענוג הרוחני היוצא מעשיית הצדק בעצמה.

§. 25.

הנה נוכל להגביל ההפרש בין הזכיות והחובות המוסריות המשונים, בדרך זה; והיינו לפי אשר יגדלו טובות פעולות הצדיק הן בכמותם וחזקם (אינטענזיווע קוואַנטיטעט) והן באורך הזמן אשר בו הצדיק ישאר בצדקתו, כן יגדלו זכיותיו המוסריות, וכן לפי אשר תגדל רעת פעולות הרשע מאיש רשע ולפי גודל הזמן אשר ישאר הרשע ברשעתו, כן יגדלו חובותיו המוסריות. מזה יוצא כי הזכיות והחובות המוסריים מהאדם בעל גבול ותכלית אינם יכולים להיות באין אופן בלי גבול ותכלית.

יותר המור מתעבירה. כי לעשות דבר רע צריך הנפש שתהיה הרבה יותר מקולקלת במוסר מלעזוב לעשות דבר טוב.

§. 20.

אבל הרשעה (לאַסטער, ווילאַניטאַט) הוא הרגל הנפש לעשות תמיד רק רע. כי כמו שהצדיק יקנה לו ע"י ההרגל בעשיית הצדקות הכשרון לעשות תמיד רק פעולת צדק ולבסוף יעשה אותם כמעט בלי שום מלחמה מצד היצר הרע, כן יקנה לו הרשע ע"י ההרגל בעשיית הרשעה את הכשרון לעשות תמיד רק רע באופן כי לסוף הוא יעשה הרע בלי שום מלחמה עוד מפאת היצר הטוב כי הוא נאלם בקרבו ולא יפתח את פיו.— הרשעה הכללית תחולק בהרבה רשעות פרטיות כמו הזנות, השכרות, הזוללת וכו׳, לפי הדבר הרע אשר אליו תיוחס פעולת הרשעה.

§. 21.

הנה נוכל להגביל מדרגות שונות בהרשעה, כי באשר שהרשעה היא כשרון הנקנה ע"י ההרגל בעשיית הרע, לכן הוא ברור כי לפי שההרגל הזה יגדל, לפי זה יגדל ויחזק ג"כ הכשרון לעשות הרע או המדרגה בהרשעה; זהו רק ע"ד כלל, אבל ע"ד פרט הנה הוא יכבד לפעמים מאוד מאוד להגביל מדרגות הרשעה. כי רשעת אדם אחד היא לפעמים יותר גדולה בכמות (ר"ל במספר החטאים אשר חטא) ויותר קטון באיכות (ר"ל כגודל וחוזק החטאים) מרשעת האחר ואם נשאל אותנו מי מהם רשע יותר גדול או יותר קטון במדרגה? לא נוכל להשיב על זה רק אחר הבחנות רבות פרטיות בין איש לאיש ואחר הבחנות רבות מאיכות המחשבות מהרשעים האלה ר"ל מחשבת מי מהם היא יותר רעה ומקולקלת במוסר ממחשבת האחר. כי המחשבה היא העיקרית הן בפעולת הצדיק והן במעשי הרשע.

§. 22.

שאלה. מהו יחס הצדקות להרשעה לדעת הפילוסוף אריסטו (אַריסטאָטעלעס).

תשובה. אריסטו, אחד מהראשונים אשר כתב ספר מחכמת המדות אמר בספרו (עטהיקאַ אַד ניקאָמאַכום קאַפּיטעל II ווערז 5) כי יחס הצדקות להרשעה הוא יחס המדה הממוצע (מעזאָטעס) למדת החסד (קאַנט־עלייפּסין) או למדת העודף (קאַט־היפּערבאָלען). כי כל שני הקצוות (עקסטרעמע) בפעולות האדם המה רעים ורק הדרך הממוצע ביניהם הוא דרך הטוב; כן ד"מ הפחד (פֿורכטזאַמקייט) אשר יפחד מקול עלה אשר יפול, הוא רע מצד החסר, ומצד האחר בעל עקשות הלב (טאָלקיהנהייט) אשר לא ישמור א"ע משום אסון רק בהיפוך הוא מפיל א"ע באש וכדומה הוא עושה רע מצד העודף, ורק בעל חוזק הלב (טאַפּפֿערקייט) העומד באמצע בין שניהם הוא טוב או צדקות מוסרי, וכן הגאוה ושפלות הרוח המה רעים בשתי הקצוות ורק הענוה המונחת באמצע היא טובה וכאלה וכאלה בדרך הזה הלך ג"כ רבינו משה בן מיימון בספרו היקר „שמונה פרקים" וכן רוב חכמי הספרדים ובגלל זה קראו גם המה ידיעת המוסר בשם ידיעת המדות כי לדעתם המדה עושה מדבר רע דבר טוב או להיפוך. אכן הפילוסופים בימינו לא ירצו לקבל דעת אריסטו כי הם יאמרו שהצדקות היא לא רק שלילות

זהו פעולה רעה ובלתי מוסרית אז תהיה הפעולה הזאת רק נגד החק (אונ־געזעצליך, אקליטָה איזוֶעגאזיס) ולא חטא; אכן אם פעל האדם פעולה רעה במחשבה רעה והיינו כי הוא בזה והשליך מנגדו יראת הכבוד לחק המוסר (§. 11) אז פעולתו הוא רעה וחטאה והוא חטא האמתי.

§. 17.

שאלה. מהו ההפרש בין בעל חטא לחוטא ולפועל חטא?

תשובה. כל אדם באשר הוא מורכב מגוף ונפש, אז מרוח התאוה ונשמה הטהורה הוא יכול לעשות חטא כי על זה נוסד יסוד כל הצדקות והמוסר (עיין §. 10) ולכן כל אדם הוא בעל חטא (זינדענפֿעהיג) ר"ל הוא הבעל או האדון מרצונו לעשות החטא או להניח מלעשותו. אכן אם אדם פעל (אף אם רק פעם אחת) חטא אחד ונפשו היא רעה גם עתה, באופן כי אם יבוא לידו היום מאורע דומה, אז יפעל גם עתה החטא כאשר הוא פעל אותו אז הנה נקרא אדם הזה בשם חוטא (זינדענהאפֿט). אכן אם נראה לפנינו אדם אחד פועל חטא אחד, אז נוכל לומר כי הוא פועל חטא (זינדער), אבל לא נוכל לומר כי הוא חוטא ר"ל שיחטא תמיד, מזה יוצא כי כל פועל חטא הוא ממילא חוטא אבל לא בהיפוך, וכן כל חוטא הוא ממילא בעל חטא אבל לא בהיפוך כי אף שכל אדם הוא בעל חטא על כל זה אין כל אדם חוטא.

§. 18.

שאלה. מהו ההפרש בין חטא (סתם) לחטאת זדון?

תשובה. החטא סתם יוצא כאשר ראינו למעלה (§. 16) מבזת יראת הכבוד נגד חק המוסר ע"ד כלל. החטא הזה נוכל לקרוא ג"כ בשם חטא העזיבה (נאכלעסיגקייטסזינדע, פעקקאטָה נעגלעגענטיאֶ) כי החוטא עזב לשמוע לקול הצדק המדבר בקרבו והמזהירו לבלי יחטא (§. 5) אכן חטאת הזדון (פֿאָרזעצליכע זינדע, פעקקאטָה פראָהערעטיקאַ) הוא אם אדם אחד חוטא בשרירות לב והיינו כי יצרו הרע יסיתהו לעשות איזה דבר רע בזדון והוא יחטיא ע"ד כלל גם את האחרים כי האדם כזה אינו עושה החטא בשביל תאוותו אשר תתמלא ע"י עשיית החטא רק הוא חוטא בעבור שהוא ימצא תענוג בעשיית החטא בעצמו, ולכן אם אחרים יחטאו אז יתענג גם הוא ולכן יעמול הוא א"ע להחטיא את האחרים.

הערה. הביאור אשר נתתי פה מחטאת הזדון אינו סותר ליסוד הגדול בחכמת המדות שאין אדם פועל רע בשביל הרע רק בשביל תאוות נפשו; כי הנה ראינו כי גם בחטאת הזדון ימצא החוטא תענוג בחטאתיו ובחטאת אחרים ולכן גם הוא יחטא ויחטיא בשביל התענוג ולא בשביל הרע בעצמו והבן.

§. 19.

שאלה. מהו ההפרש בין עבירה לפשע?

תשובה. אם אדם אחד עובר על ציווי (געבאָט) אחת ממצוות המוסריות ועזב מלעשות דבר אחד אשר הוא מצווה לעשותו, אז הוא עושה עבירה (אונטערלאסונגסזינדע, פעקקאטָה אָמיססיאָניס). אכן אם פעל אדם דבר אחד נגד חק המוסר, ר"ל אשר הוא מצווה שלא לעשות אותו אז פשע ועשה פשע (בעגהונגסזינדע, פעקקאַטָה קאָממיססיאָניס). הפשע הוא ע"ד כלל חטא

העליונה (§. 6). אכן איכות התגלות השלימות המוסרית הזאת ע"י פעולות הנפש השונות, ביחוסה אל כל אחת מהפעולות האלה בפרטות תקרא הצדקות הפרטית (בעזאָנדערע טוגענדען, ווירטוטעס איין ספעציע). כמו ד"מ שלימות הנפש המוסרית למשול על תאוות השכרות, תקרא הנזירות וכדומה.

§. 14.

הקדושה (היילִיגקייט, סאנקטיטאס) היא שלימות המוסר בתכלית השלימות (אידעאליט-זיטטליכע פאָלקאָממענהייט, פערפעקציאָ מאָראליס). הקדוש האמתי הוא רק הבורא ב"ה כי רק לו שהוא בלתי בעל תכלית תוכל לתאר השלימות המוסרית הבלתי תכליתית. אבל התבונה תשאל מאתנו שנשלים אותנו במוסר בעת חיינו בכל רגע ורגע יותר ויותר וע"י זה נקריב אותנו בכל פעם יותר ויותר לקדושת הבורא ב"ה אע"פ שלא נוכל לבוא אליה לעולם אף כי נתקדש ונטהר אותנו עד בלי ירח. וכן אמרה התורה והייתם קדושים כי קדוש יי אלוהיכם.

הערה. הנה נוכל לומר ג"כ כי גדר הצדקות הוא היגיעה התמידית מהנפש להתקרב א"ע יותר ויותר למעמד הקדושה האמתית או מהבורא ב"ה.

§. 15.

הנה נוכל להגביל מדרגות שונות בהצדקות כי יען (לפי הערה §. הקודם) שהצדקות היא היגיעה התמידית מהנפש להתקרב א"ע יותר ויותר למעמד הקדושה האמתית, לכן בהכרח למסת אשר אדם אחד התקרב א"ע להקדושה הזאת יותר מהאחר, הנה צדקתו בפועל היא יותר גדולה במדרגה מצדקות האחר אף כי צדקות שניהם בכח (אין פאָטענציא) הוא שוה, כי שניהם רוצים באופן שוה לילך בדרך הצדקות המביא להקדושה האמתית. לכן נוכל ג"כ לומר שגדר הצדקות הוא בכשרון הנפש לעשות בכל עת רק דבר טוב, באופן שהכשרון הזה יגדל ויחזק ע"י עשיית הטוב בעצמו, אף כי שבכל פעם אשר הצדיק המורגל לעשות טוב עושה מחדש דבר צדק אחד, הנה היה אז בכוחו ג"כ לעשות הרע. מזה נראה שהצדקות תתחזק יותר ויותר ע"י הנסיונות (פערזוכונגען) אם כח הצדיק הוא גדול כל כך לנצח את הנסיונות הראשונות.

הערה. אריסטו בספרו מה שאחר הטבע (מעטאפיזיקא) רצה למצוא פה שני הפכים בנושא אחד כי הוא אמר „הנה נראה שהכשרון לעשות טוב יתחזק ע"י עשיית הטוב בעצמו ולכן נצרך לומר כי הצדקות תתואר לאדם המורגל מכבר לעשות טוב, ומצד אחר נצרך להודות כי בלי הצדקות לא יתכן עשיית הטוב, ולכן צריך האדם המתחיל לעשות טוב שיהיה מכבר צדיק וזהו סותר." האמת הוא כי האחרון הוא צדיק בכח והראשון צדיק בפועל. ביחס להצדקות בכח הנה שניהם שוים במדרגה אכן ביחס לצדקות בפועל הנה האחרון יותר גדול מהראשון. והבן.

§. 16.

שאלה. מהו החוטא והחטא?

תשובה. העובר על חק מוסרי אחד הוא חוטא ופעולתו זאת הוא החטא או החטאה (זינדע, פעקקאטום). לא כל מעשה הרע הוא חטא כי אם אדם פעל פעולה רעה אבל לא במחשבה רעה כי הוא לא ידע כי

שפל ממנו במדרגות הנמצאים. כי הבעלי חיים הבלתי בעלי בינה (השפלים במדרגה מהאדם) אינם מוכשרים להיות מצווים מחובות המוסריות כי אם אין תבונה אין מצות חובה המוסרית העליונה באפשר (§. 6); ולכן אין שום פעולה מבעל חיים כזה תוכל לחיות מתוארה בתואר מוסרית או בלתי מוסרית (§. 7). ומצד האחר הנה הנמצאים העליוניים אשר יש להם רק נשמה טהורה אבל לא רוח התאווה (כמו המלאכים ובפרטות הבורא ב"ה בעצמו) גם הם אינם יכולים לקבל מצוות חובות המוסריות כי להם נחסר הבחירה בין טוב ורע כי תאוה אין להם, ולכן אין להם מלחמת היצר ולכן לא נכלל בהם חלק המחוייב המוסרי (§ הקודם). — אבל נשואי (אָביעקטע) החובות המוסריות המה כל הפעולות האפשריות, הנופלות תחת רצון האדם, כי על כל דבר נמנע אשר אינו נופל תחת רצון ובחירת האדם, לא יחול שום מצות עשה או מצות לא תעשה.

§. 11.

שאלה. מהו המניע המוסרי האמתי?

תשובה. המניע המוסרי האמתי (וואַהרע זיטטליכע טריעבפעדער ווירקליכע וואָרהאַלטיגע) הוא לא תקות השכר ולא יראת העונש, כי העושה דבר טוב רק בתקות השכר הוא אוהב את עצמו ולא את הצדק, והמניח מלעשות רע מפחד העונש הוא אוהב את עצמו כי הוא בורח מכאב וצער. בהדבר הזה אינו שום הפרש עיקרי בין תענוג וכאב גופני (בעולם הזה) או רוחני (בעולם הבא); כי בכל אלה האופנים הנה צדקת האדם היא בלתי טהורה כי הוא אינה יוצאה מאהבת הצדק המוהלט רק מאהבת עצמו (איידענוואָה־נימוס). אבל המניע המוסרי האמיתי המוליד הצדקות הטהורה הוא כיבוד החק (רעוועראַנציאָן זעגים) ר"ל שהאדם ירגיש בנפשו יראת הכבוד (עהרפורכט) לחק המוסר בפני עצמו בעבור שהוא חק המוסר ולא בסבת שום יחס אשר יש לו עם דבר אחר חוץ ממנו. והבן.

§. 12.

ההפרש שבין פעולת צדק לפעולת יושר הוא שהיושר (געזעצמעסיג־קייט, לעגאַליטאַט) אינו שואל מאתנו רק שיהיו המעשים כפי חוקי התבונה; אבל הצדק (זיטטליכקייט, מאָראַליטאַט) שואל מאתנו שהמעשים הטובים יצאו ג"כ ממקור מחשבה טהורה ר"ל מיראת הכבוד לחק המוסר ולא משום טעם אחר (ד"מ כתקות השכר או כיראת העונש). לכן פעולות היושר המה רק מסכימים (איינשטיממיג) עם מצוות חובות המוסר, אכן פעולות הצדק המה יוצאים ממקור מצות חובות המוסר, כן ד"מ אם אדם אחד אינו גונב בסתר מיראת העונש או באמרו כי אם כל אדם יגנוב אז לא יוכל העולם להתקיים, אז הוא איש ישר ולא יותר אבן איש הירא מפעולת הגניבה בעצמה (ולא מהעונש הבא אחריה) באמרו שהגניבה הוא דבר סותר למצות החובה העליונה (§. 6) זהו איש צדיק.

§. 13.

בשם צדקות הכללות (אַלגעמיינע טוגענד, ווירטוס אין גענערע) נקרא הישלימות המוסרית אשר יש להנפש אשר על ידה תגלה לנו בכל פעולותיה החפשיות שהמה יוצאים ממקור יראת הכבוד לחק מצות החובה

*

ואם לא, אז תדע כי המה פיגולים ולא ירצו. החק הכללי הזה נקרא להפילוסופים מצות החובה העליונה (אָבערסטעס פפליכטגעבאָט, איםפעריטיפוס קאטעגאָריקוס) או החק המוסרי ע"ד כלל.

§. 7.

ע"י האמור פה תצא לנו האפשרית להפריש בין הפעולה המוסרית ובין הבלתי מוסרית כי הפעולה המוסרית (מאָראַליטע האַנדלונג, מאָראַליסמוס) הוא פעולת הנפש אשר תעשה לפי מצות החובה העליונה (§ הקודם); פעולה בלתי מוסרית (אונמאָראַליטע האנדלונג, אימאָראַליסמוס) היא פעולת הנפש אשר תעשה נגד מצות החובה העליונה.

§. 8.

שאלה. מהו ההפרש בין התחייבות המוסרית ובין ההכרח הטבעי?

תשובה. ממצות החובה העליונה יצאו עלי הרבה והרבה התחייבות מוסריות (מאָראַליטע פערפפליכטונגען, אָבליגאַציאָנעס מאָראַלעס) המכריחות אותי לעשות פעולות שונות או להניח מלעשות פעולות אחרות. אכן כפי כח חפצי החפשי (או בחירתי. עיין חכמת הנפש 56 .§) יש לי היכולת לפעול נגד התחייבות הזאת וגם אם אפעול פעולה אחת לפי התחייבות הזאת, עכ"ז אדע בעת פעולתי זאת כי אני בבחירתי הנה רציתי לשמוע פי המחייב המוסרי המדבר בקרבי; לא כן הדבר בההכרח הטבעי (פיזישער נויטהיגונג, נעסעסיטאס פיזיקא); בשום אופן לא אוכל לפעול כנגדו ובאין אופן לא אוכל לדמות לי כי בבחירתי וברצוני הנה שמעתי לפיקודיו; כי פקודי ההכרח המה בלתי נופלים תחת בחירת ורצון האדם.

הערה. בהאמור תוך § הזה נוגעת השאלה החמורה מהידיעה והבחירה. כי הראשונה מכרחת אותנו להאמין כי הבורא יודע מקודם את כל פעולותינו בעתיד, כי הוא יודע השלשלת הגדולה לבלי תכלית מסיבות ומסובבים המכריחי' אותנו לפעול פעולתינו באופן ידוע (כי הוא הבורא ומקור השלשלת הזאת), ומצד השני הננו מוכרחים להאמין כי האדם הוא חפשי בבחירותיו כי בלעדי הבחירה אין צדק ואין רשע אין שכר ואין עונש ומי מאתנו יוכל אז לומר כי הוא פועל פעולותיו בלי בחירה היוצאה ממקור נפשו? (עיין לזה בספר ממה שאחר הטבע 58 .§).

§. 9.

ביחס להשאלה מי הוא המחייב המוסרי ומי הוא המחוייב המוסרי בפעולת האדם? תשיב לנו החקירה שהאדם נושא בנפשו שניהם, כי יען שהוא מורכב מגוף ונפש, מנשמה הטהורה השומעת רק לקול התבונה העליונה ומרוח התאווה הבלתי טהור אשר יחשוב רק רע כל היום, לכן נראה בברור כי הנשמה הטהורה צריך שתהיה המחייב המוסרי או הפועל (אַקטיווע פערפפליכטונג) ונפש התאווה צריכה להיות המחוייב המוסרי או הנפעל (פּאַסיווע פערפפליכטונג). רק הבורא ב"ה בעצמו אשר הוא התבונה השלימה והטהורה בלי תכלית רק הוא, הנהו המחייב המוסרי בהחלט ואין יכול להיות המחוייב המוסרי בשום צד.

§. 10.

בחובות המוסריים (פפליכטען, אָפּיציאַ) יש נושא ונשוא, הנושא (סוביעקט) מהם הוא רק האדם ולא כל נמצא יותר גבוה ממנו או יותר

§. 2.

הידיעה הזאת הנקראה עטיקא תחלק כזה: 1) עטיקא הפילוסופית ר"ל חוקי הצדקות הכלליות כאשר הן מיוסדות בנפש ובלבב כל איש ואיש מצד הטבע, כי כל אדם באשר הוא אדם הוא מצווה לעשות הטוב והישר בעיני אלהים ואדם. 2) עטיקא הנימוסית ר"ל חוקי הצדקות הפרטיות כאשר הן מיוסדות ע"י חוקים ונימוסים שונים בין העמים המשונים זה מזה. העטיקא הפילוסופית הוא אחת; אכן העטיקא הנמוסית תתחלק למינים רבים אין מספר. ואנחנו נדבר פה בספר הזה רק מידיעת עטיקא הפילוסופית.

הערה. ד"מ כיבוד אב ואם בכלל היא חק צדקת הטבעי (חק עטיקא פילוסופית), אכן אם בן צדיק אחד בין עמי הודו אוכל בשר אביו אחר מותו כאשר שם המנהג (כי המה אומרים כי הבן האוכל בשר אביו המת הוא מכבדו מאוד כי הוא נותן לו קבר בבטנו ובקרביו) אז הוא פועל פעולת צדקה רק לפי נימוסו (חק עטיקא נימוסית).

§. 3.

העטיקא הפילוסופית תחלק מצדה 1) בעטיקא החוקרת (רייגע עטיק, עטיקא פורא). 2) בעטיקא המעשית (אנגעוואנדטע עטיק, עטיקא אפליקאטא). החלק הראשון מדבר ממושגי העטיקא בכלל וחוקר אחר עצמותם ויחוסם זה לזה. החלק השני ידבר מכללי פעולות העטיקא בפרט ויורה הדרך לעשות הטוב והישר.

חלק א, מעטיקא החוקרת.

§. 4.

החלק הזה כולל שלשה פרקים. הפרק הראשון ידבר מהצדקות בכלל. הפרק השני ידבר ממיני הצדקות בפרט. והפרק השלישי ידבר מסדר לימוד מוסר הטהור.

פרק ראשון, מהצדקות בכלל.

§. 5.

אם נשקיף בעיני שכלנו היטיב לעומק לבבינו, אז נמצא שם קול אחד מדבר ומעורר אותנו לעשות כל פעולותינו לפי מצות התבונה (מתת אלהים ממעל אשר בנו) ומזהיר אותנו לעזוב פעולת כל דבר אשר הוא סותר למשפט התבונה הטהורה. הקול הזה נקרא קול הצדק (דאז געוויססען, קאָנסציענציא). או יצר הטוב.

§. 6.

הנה לא נוכל ליתן חוקים וכללים על כל מעשה פרטית ממעשי בני האדם אכן האיש הצדיק ישמור בכל פעולותיו בכלל החק הראשון מחוקי הצדקות והוא: „עשה פעולותיך תמיד באופן שאם תשאל אותך בעצמך" פעולותי אלה היכשרו המה שיהיו לחק ולתורה לכל בעלי התבונה? ואם יוכל דור האדם לעמוד אם כל בני אדם יהיו מוכרחים ע"י חק כללי לפעול פעולותיהם בדרך אשר פעלתי אני?" ואם תוכל להשיב בנפשך על השאלה הזאת, „הן!" אז תדע כי כנים פעולותיך

ספר רביעי
מחכמת המדות
(Ethica).

ליטעראטור.

הספרים היותר נודעים הנכתבים בידיעה הזאת המה אלה:

בשפת יונית ולאטיינית.

עטהיקא פלאטאָנים. עדיצ. דאנ. אמאזיאום אלטדאָרף 1696
אריסטאָטעלים עטהיקא אד ניקאָמאכום. פלאָרענץ 1547
ציצעראָ, דע פֿיניבוס באָנאָרום עט מאלאָרום.
טהעאָדיצעע מן לייבניץ.
בענעדיקטוס (ברוך) שפינאָצא, עטהיצעס, מאָרע געאָמעטריקא דעמאָנסטראטא.

בשפת אשכנזית.

גארווע, אריסטאָטעלעס זיטטענלעהרע איבערזעצט אונד מיט איינער פֿילאָזאָפֿישען איינלייטונג פֿערזעהען.
קאנט'ס טוגענדלעהרע.
קיזעוועטטער'ס מאָראלפֿילאָזאָפֿיע.
האָמע, דיא ערשטען גרינדע דער זיטטליכקייט.
קרוג'ס טוגענדלעהרע.
שלעגעל'ס מאָראל.

בשפת עברית נמצא

פרקי אבות. אבות דר' נתן מסכת דרך ארץ.
שמונה פרקים להרמ"בם, חובת הלבבות.
ספר המדות לרבי משה חיים לוצאטו.
ספר המדות לר' נפתלי הירץ וויזל.
ועוד הרבה והרבה ספרים המדברים מהמוסר ומדות הטובות אף כי רבים מהם אינם נכתבים בדרך פילוסופיא הגיונית.

פתיחה.

§. 1.

גדר ידיעת או חכמת המדות הוא ידיעת חוקי הנפש המכריחים אותה לעשות ולפעול פעולות טובות וכשרות מצד עצמם (ולא מצד דבר אחר חוץ מהם). הידיעה הזאת תקרא ג"כ בשם ידיעת הצדקות (טוגענדלעהרע, מאָראל).

§. 83.

מחלות הנפש יכולים לצאת מסבות פנימיות, נפשיות (פְּסִיכִישֶׁע — מָאֲרַאלִישֶׁע אורזאַכען) או מסיבות חיצוניות, וגופניות (פְּסִיכִישֶׁע — פיזישע אורזאַכען). הראשונים הם במספר רב ובכללות המה כל התאוות חזקות ובלתי מוגבלות (עיין §. 55) ד"מ אהבה רבה, חשק גדול, שמחה פתאומית, תקוה ארוכה וכדומה. ומהאחרונים ידובר הרבה בספרי הרופאים והראשיים מהם המה הזוללות, השכרות והזנות.

§. 84.

מחלות הנפש יכולים להיות מאופנים וממינים שונים אכן המינים הראשיים המה א׳ר ב ע ה, והיינו:

א) ה כ ס ל ו ת (סטופידיטאס, בלאֶדזין). הוא לרוב מחלה נולדה להילדים, והוא ג"כ לפעמים אחוזת אבות (ערבליך) באיזה משפחות ובאיזה עמים (במו ד"מ הקרעטינים בארץ טיראָל). האדם הכסל הוא דומה לבהמה והמשוגעים האלה אוכלים וסובאים הרבה.

ב) ה ב ע ר ו ת (וועזאַניא, נאַררהייט, פערוווירטהייט) המשוגע הזה לא יוכל לעשות אף משפט אחד לפי חוקי ההגיון; השגעון הזה יוצא לרוב מסיבות רוחניות ד"מ מעמלה הרבה וארוכה בלימודים עמוקים. הוא לא יוכל להרפא.

ג) ה מ אָ נ א מ א נ י ע. המשוגע הזה הוא מדבר מכל דבר כאדם בריא ומלא שכל, רק אם נדבר עמו מדבר אחד ידוע אז נראה כי הוא משוגע *).

ד) ה מ ש ו ג ע (מאניא, וואוטה) המשוגע הזה קורע בגדיו ורירו יורד על שפתיו והוא כחיה רעה ורוצה להכות ולישוך כל אשר יקרב אליו. השגעון הזה יחזור בימי הקיץ ויעזוב המשוגע בימי החורף. —

הערה *). כן יסופר ד"מ שבא מלך אחד לבית המשוגעים (אירדענהויז) ודבר עם משוגע אחד מהרבה דברים ומצא אותו מלא שכל והפליא את עצמו למה ימצא פה אדם כזה? וכאשר התחיל לדבר עם שכינו הקרוב לו, בדברי ידיעות אז הפליא את עצמו עוד יותר למצוא חכם כזה בבית המשוגעים. אכן לסוף שאל את זה השני „למה ימצא פה שכנך הלוא הוא איש בעל שכל ישר?" והשיב לו המשוגע יען כי הוא יאמר כי ה ו א ה מ ל ך והוא ע"י זה משוגע כי איך הוא באפשר שיהיה הוא המלך, ה ל ו א א נ כ י ה נ נ י ה מ ל ך! — ואז ידע המלך האמתי כי שניהם משוגעים.

ת ם ס פ ר ש ל י ש י.

המושלת הוא מדת הדין והיושר, ומדה המושלת באשה היא מדת החסד והחנינה וכאלה רבות.

הערה *). דור האדם יחלקו הטבעיים לארבעה שבטים (ראססען) הן המה: א) שבט הקאקאזיי (קאקאזישע ראססע) השוכן באייראפא ובאזיא הקטנה. עור בשרם הוא לבן. ב) שבט הכושיים (עטיאפישע ראססע) השוכן באפריקא (בארץ עטיאפיען), עור בשרם הוא שחור. ג) שבט המאנגאליי (מאנגאלישע ראססע) השוכן באזיא הגדולה עור בשרם הוא ממראה שחרחורת (ברוין). ד) שבט המאלאיי (מאלאיישע ראססע) השוכן באמעריקא. עור בשרם הוא ממראה הנחושת. מאלה הדברים יותר בהחלק מצורת הארץ (געאגראפיא) מאוצר החכמה אשר לנו.

פרק חמישי ממחלות הנפש.

§. 80.

כמו אשר הגוף יכול להיות בריא אם כל פעולות איבריו הם במעמד הטבעי ופועלים כולם לתכלית אחד ר"ל לקיום החיים (מעמד השלום בהגוף) והם יהיו חולים אם פעולות האיברים אינם במעמד הטבעי ושוטנים זה את זה בפעולותיהם (מעמד המלחמה בהגוף) והגוף אינו יכול לקיים, ויכלה אחר זמן רב או מעט; כן תוכל גם הנפש להיות בריאה או חולה. היא בריאה אם כל פעולות כוחותיה הן במעמד הטבעי ורצים למקום אחד ר"ל להוציא מהכח אל הפועל בזאת הנפש הפרטית כל שלימות האנושית כאשר היא באפשר בדור האדם בכלל ובזה הנפש בפרט (מעמד השלום בהנפש), אבל היא תוכל להיות גם חולה אם מעמדה הוא היפוך זה ועל כולם אם האדם אבד ידיעת־העצמו (עיין 12 §) ועל ידי זה כל פעולותיו אינם נעשים בבחירה הפשית, רק בלי דעת ובלי חפץ הפשי כמו הבהמה (מעמד המלחמה בהנפש) ואז גם הרעיונות סותרות זה את זה וקשר ההגיוני נאבד ונפסד.

§. 81.

יען שהנפש והגוף נקשרים בהחיים קשר אמיץ וחזק, לכן הוא בנקל לראות כי חליי הגוף יסובבו בהכרח חליי הנפש וכן יסובבו חליי הנפש אחד זמן רב או מעט, חליי הגוף.

§. 82.

יכול השואל לשאול אותנו איכה נוכל לדבר מחליי הנפש, באשר נדע כי הוא חלק אלוה ממעל פשוטה בתכלית הפשוטות וחיה חיי עולמים וכל דבר אשר יחלה צריך בהכרח שיהיה דבר מורכב ונופל תחת ההפסד?

התשובה. הנפש בפני עצמה לא תחלה באמת לעולם, אכן באשר היא נקשרה בהחיים עם הגוף לכן תוכל להיות חולה בעודנה עם הגוף ביחס זה, כמו הנפש אשר היא בפני עצמה טהורה וברורה תוכל לרשיע בעת אשר היא מקושרה עם הגוף ותטמא את עצמה ותאבד הדרת קדשיה. והבן.

הערה. ע"י זה נוכל לבאר לנו למה הרבה משוגעים ירפאו משגעונם לפני מותם או בעת שיבתם? כי אז קשר המקשר הנפש להגוף הוא הלש מאוד וחבל החיים קרוב להרתק.

זמן קצר כסער מתחולל רעשה וגעשה בקרב לבבם. הם אוהבים הידידות והריעות ויחפשוה אבל אם ימצאו אותה מהר יעזבוה. אוהבים הכבוד ורצים אחריו אבל ילאו במהרה; מתחילים הרבה דברים וגומרים מעט מהם; שכלם מקבל במהרה אבל גם ישכח במהרה.

ב) מזג המרה ירוקה (טעמפעראמענטום כאָלעריקום, כאָלעריטעס טעמ־פעראמענט). להאנשים מזה המזג יש שער שחור, עור גופם הוא שחרחורת (ברייגליך), בנין גופם חזק, הם אינם מרגישים בנקל אבל ההרגשות הם עמוקות אצלם, אוהבים לדבר מעט ולפעול הרבה, מתחילים מעט אכן כל דבר אשר יתחילו הם יגמרו אותה, לא יחפשו אחר אוהב ורע אכן אם מצאו אותו לא יעזבוהו עד מות, יכעסו במהרה ואחר הכעס יבוא תאות הנקמה, שכלם אינו מקבל בנקל, אכן כל אשר קבל לא ישכח בנקל.

ג) מזג המרה־שחורה (טעמפעראמענטום מעלאַנכאָליקום, מעלאנכאָ־ליטעס טעמפעראמענט), להאנשים מזה המזג עור גופם הוא ירוק־שחרחורת בנין גופם הוא חלש, חלק הרוחני הוא יותר חזק מהגופני, המה אוהבים לנוח הרבה בגופם ולפעול הרבה ברוחם, ר״ל לעמוק בחקירות יומם ולילה. על ידי זה יתמעט אצלם כח העיכול והרבה חליי הבטן והקרב יפגיעום. וזאת יעצבם עצב רב ויהיו להם למשא, וישנאו כל האנשים ויברחו מפניהם ויתאוו המות, ובמה פעמים ימותתו את עצמם. — האנשים האלה יכעסו במהרה אבל אחר הכעס תבוא תאוות העצב כי באמת להאנשים האלה הוא תאוה רבה להתעצב עצב רב ועמוק.

ד) מזג הליחה (טעמפעראמענטום פלעגמאטיקום, פלעגמאטיטעס טעמ־פעראמענט) להאנשים מזה המזג. עור גופם הוא לבן, וגופם בעצמו מלא ליחות ועבה כבהמה, אין להם לא הרגשה טובה ולא שכל טוב, אוהבים לנוח בגופם ורוחם, לאכול ולשתות הרבה ולישן הרבה כבהמה, ויותר מזה מאומה.

הערה *). אע״פי שרעיונות היפאקראטעס מליחות הגוף אינם מקובלים בעת לרוב הרופאים, עכ״ז החלוקה מארבעה מזגים כמו אשר אמרנו מהם פה היא מקובלת גם כעת.

הערה ב). הארבעה מזגים אינם נמצאים תמיד טהורים אבל בהיפוך רוב האנשים אשר נפגע בעולם, הם ממזג מורכב ד״מ מכאָלעריי־וסאנגואיניי או מכאָלעריי ומעלאנקאליי וכדומה ולכן יש להם הרבה תוארים משני מזגים בעת אחת.

הערה ג). אם נאבה לעשות דמיון בין המזגים לעתותי החיים אז נוכל לומר כי מזג הסאנגואיניי הוא דומה לעת הילדות, מזג הכאָלעריי לעת האמצעית, מזג המלאנקאָליי לעת הזקנות ומזג הפלעגמאטיי לימי השיבה.

§. 78.

מדת הנפש (קאראקטער) הוא כשרון הנפש לפעול פעולות ידועות תמיד באופן ידוע וזה הכשרון (פערטיגקייט) יוצא מהנהגתה לפעול תמיד פעולות אלה באופן זה. ד״מ מדת נפש הישרה היא לפעול כל דבר בצדק ויושר באשר מנהגה היא ללכת תמיד בדרך היושר.

§. 79.

מדות האדם הם שונות זה מזה לפי הארצות, לפי השבטים *) ולפי עם ועם, ובכל עם הנה המדות שונות באיש מבאשה. ד״מ באיש מדה

הפשוטה. — במדרגה הב׳ הרודם מדבר ומשיב להשאלות אשר ישאל אותו הפועל וישיב גם לשאלות איש זר אשר הפועל ישים ידו עליו. התשובות הם איזה מלות הנותנים ביאור ממעמד גופו ולפעמים גם מאיכות הרפואות אשר יעשו לו לרפאו אכן כל התשובות והבטות האלה אינם ברורות והנם כאדם המדבר בהלום. אכן במעמד הג׳ או הראיה הברורה או החזיון (קלערוואָיאַנס, העללזעהען) החולם מביט בתוך גופו ויגלו לו כל מטמוני היתו ורואה כל איבר פנימי מאיברי גופו ומושב מחלתו בראיה הרבה יותר טוב׳ וברור׳ מרופא היותר מובהק (אף כי החולים המה לרוב נערות בתולות אשר לא ידעו מאומה מחכמת הרפואה) וגם הוא מזכיר הרפואות שיעשו לו בלשונות אחרים אשר לא למד עד כה ואומר גם כן אנה תמצא הרפואה אשר היא לפעמים עשב אחד אשר יפרח הרבה מאות פרסה רחוק ממקומו ומדבר מעתידות ולא רק מדברים אשר יגיעו לו בעצמו אבל ג״כ מעתידות כל אדם אשר הפועל יניח ידו עליו או גם מאיש רחוק ממנו אם הפועל יודע ומכיר אותו. וכל חזיונותיו המה אמת כי כל אשר יגיד מהעתיד יבוא ויהיה בהשעה והרגע אשר החולה הגיד מקודם, והרבה דברים אחרים נפלאים אשר לא יאמינו בם אלה אשר לא ראו אותם בעיני בשרם כמו המחבר **).

הערה *). השם מעזמעריסמוס מקורו משם מעזמער שהיה רופא מהולל וחיה לפני חמשים שנה בוויען ופאריז. הוא מצא וגילה בראשונה זאת הידיעה.

הערה **). לאלה מהקוראים אשר יודעים לשונות העמים ימצאו בלשון אשכנזי׳ צרפתית, בריטאנית ואיטאלית הרבה ספרים המדברים מזה הענין הנפלא.

פרק רביעי, מהטבע, מהאיכות, מהמזג ומהמדה.

§. 75.

הטבע (נאטורעלל) מהאדם נקרא קיבוץ כוחות נפשו העליונות והתחתונות ובפרטות כוהות ההכרה השכליות. אם המה טובים ומשובחים באדם אחד אז נאמר כי יש לאדם זה טבע טובה ומשובחה, אכן אם כוחות נפשו המה פחותות אז נאמר כי יש לו טבע פחותה ובלתי נעלה.

§. 76.

האיכות (קאָנסטיטוציאָן) מהאדם נקרא בפרטות איכות בנין גופו אם הלש ורך הוא או חזק וקשה (והיינו ר״ל חלקי העצמות והיתירות [זעהנען־פאזערן] הנמצאים בהגוף). מאיכות הגוף נתלה ג״כ איכות הנפש. ד״מ האדם בעל גוף רך, הוא פהדן ורך לבב, והאדם מגוף קשה לבו כלב האריה אשר לא יפחד מכל וכאלה רבות.

§. 77.

מזג (טעמפעראמענטום, טעמפעראמענט) האדם נקרא אופן הרכבות החלקים הרכים ר״ל הליחות (הומאָרעס, זעפטע) אשר בקרבו. וכבר הפריד אבי הרופאים היפאָקראטעס, ארבעה מזגים *) היינו

א) מזג הדם (טעמפעראמענטום סאנגוויניקום, סאנגוויניטעס טעמפעראַמענט), להאנשים מזה המזג יש להם שער צהוב (בלאָנד), בנין גופם הוא רך, תואר פניהם הוא יפה ונעים. האנשים כאלה מרגישים כל דבר וכל הפעלה מבחוץ בקלות רב, אכן שוכחים גם בקלות רב ההרגשה אשר לפני

הערה **). המחבר בעצמו מצא כמה פעמים בחלום מופתים עמוקים ללימודים ההנדסיים אשר נלאה למצאם בהקיץ.

§. 72.

שלשה מדרגות יש בהחולמים. — המדרגה הא' הוא **החולם הפשוט**. בהחלומות כאלה כוחות הנפש פועלות (ובפרטות כח המדמה) אכן הגוף עם כל איבריו נחים ואינם עושים מאומה. מזאת המדרגה דברנו עד פה. — **המדרגה הב'** הוא **החולם המדבר** (טראָמרעדנער). במדרגה הזאת פעולות הנפש מתחילים לצאת מתוכה ולפעול על הגוף. ויען שבכל איברי הגוף הנה איברי הקול (שטימאָרגאַנע) הם יותר קלים להניע, לכן המדרגה הזאת היא יותר קרובה למדרגה הא' מלמדרגה הג'. — **מדרגה הג'** הוא **החולם ההולך** (סאָמנאַמבוליסמוס, טראַומװאַנדלן) ופועל ועושה בחלום דברים רבים, ובתוכם דברים נפלאים מאוד*) ואם יקיץ אז לא ידע מאומה מכל אלה. זה מין החלום הוא מחלה הנקראת להרופאים **מחלת הירח** (מאָנדזוכט) באשר כי הוא תשוב תמיד באמצע החודש במלאות הירח ואם הוא מתחיל להתמעט אז גם המחלה תעזוב החולה לשוב אחר חודש ימים**).

הערה *). החולם הזה ד"מ הולך בעינים סתומות דרך רב ומונע כל בור וכל מכשול לבל יפול בו, ומדבר לאנשים אשר יפגיע כאיש הקיץ וקוראם בשמם ועושה כמה מלאכות אשר לא ידע מהם מקודם, ולא למדם, והולך גם על ראשי הגגות הגבוהות והחדות מאוד אשר הוא בלתי לתאמין שבן אדם אחד יכול לשום רגליו שמה והוא הולך ושב שמה ולא יפול, אכן יש להזהיר להסובבים לבל יקראו אז את החולה בשמו כי אז תיכף יקוץ ויפול לארץ וימות.

הערה **). המחבר ראה בעצמו בעיר בערלין אשה אחת נגועה כמה שנים ממחלת הירח והיא עשתה ודברה כמה דברים זרים ורק מעל כולם היו לי לפלא דברי החשק והחבה אשר היא אמרה להירח אשר זרח אז במלוא יפיו אל החדר אשר האשה שכבה שמה. ד"מ „כמה אהבתיך ידיד לב, משכני אחריך וארוצה וכו'" ופניה היה מול החלון אשר שם נכנס אור הירח.

§. 73.

עוד מעמד אחד יש בשינה הנקרא להרופאים **מעזמעריסמוס** או **מאגנעטיסמוס אנימאלים** (טהיעריטער מאַגנעטיסמוס) אשר נספר ממנו פה איזה דברים.

על ידי סמיכת הידים באופן ידוע להרופאים (מאַניפולאַציאָן מאַגנעטיקאַ, מאַגנעטיטע מאַניפולאַציאָן), נוציא באדם ארת המאגנעטיסמוס האנימאלי. הפועל יקרא **מאגנעטיזאֶר**, והנפעל יקרא מאגנעטיזע (מאַגנעטיזירטער) הנפעל הוא תמיד חולה והפועל הוא רופאו או רק אוהב נאמן אשר לו. ע"י המאניפולאציאָ יסובב יחס פנימי ונעלם בין נפש הפיעל להנפעל, באופן שהנפעל יעשה תמיד רצון הפועל כאדם אשר אין לו שום רצון וימצא תענוג רב בראותו אותו וגם יחשוק בכל עת להיות נפעל ממני ע"י המאניפולאציא. הנפעל יפול תיכף אחר המאניפולאציא בתרדמה עמוקה, ויש בזאת התרדמה שלוש מדרגות. במדרגה הא' הנפעל ישן בעינים סתומות כאדם פשוט ואינו עושה ומדבר מאומה אכן גם במדרגה הזאת נכיר היטיב כי תואר פני הרודם היא מישונה מאשר הוא בשינתו

§. 69.

בעבור שכח המדמה הוא הזק למאוד בעת השינה ויען כי הנפש נחה אז מכל ההפעלות מבחוץ, בגלל זה הנה מעוררי הנפש הפנימים (הן המה הרעיונות הנמצאים באוצרות הזכרון והמדמה) יקיצו כעת ביותר תוקף ויותר עוז וימשלו על הנפש ויבנו בנינים זרים ויבראו בריאות חדשות לא שערום אנחנו ואבותינו. — המעמד הזה יקרא ה ח ל ו ם (מאָזזגזאָקן, דער טרויס). — כמה אנשים יאמרו לנו שהם חולמים תמיד, וכמה יאמרו לנו שהם חולמים רק פעם אחת בזמן רב; האמת הוא ששניהם חולמים תמיד, רק אלה האחרונים אינם זוכרים תמיד בבוקר אם יקיצו את אשר חלמו בלילה בעבור שחלומותיהם אינם חזקים או שזכרונם חלוש. כי אם החלום איננו חזק מאוד והנפש אינה תתמלא ממנו בהשינה למדי, אז נשכח אותו בבוקר כמו שנראה גם בהקיץ כי דברים הרבה אשר ראינו או שמענו אבל לא שמנו אותם היטיב אל לבנו אין אנחנו זוכרים אותם. —

הערה. חוץ לזה נתלה זכרון החלום במדרגת השינה, כן ד"מ נזכור כמעט כל החלומות הבאים בהתנומה בהתחלת הלילה או באשמורת הבוקר.

§. 70.

החלומות אינם תמיר אמת ואינם תמיד שקר, כי באשר שנכללו בהחלום כל הרכבות הרעיונות האפשריות בכח המדמה ר"ל כל הפעולות בעולם שהיו או שיכולים להיות בעתיד, לכן הוא בהכרח שיהיו בין החלומות המגידים העתידות א י ז ה מהם אמת (כי בגבול ה א פ ש ר נכלל האמת והשקר), אכן באשר שרוב החלומות הם תולים בהרעיונות שהיו בהנפש בזמן קצר קודם השינה *) לכן בהכרח הוא שיהיו רוב החלומות שקר, אכן לא נוכל לכחד כי כמה חלומות אומרים דברים אמתיים אמת גמור.

הערה *). ד"מ הרעב חולם שהוא אוכל ושובע בעבור שהוא בא בשינה מלא מתאוות האכילה, וכן השוכב שבע מאוד, בעבור שיתאסף אז דם הרבה בהריאה (כי מרוצת הדם בהשינה הוא יותר לאט) לכן יחלום כי איש אחד שוכב עליו ורוצה להחניקו (אַלפדריקען) וכאלה רבות.

§. 71.

אם כי רוב החלומות אינם אמת ב ט ב ע, עכ"ז הנם כולם תמיד אמת ב ה ג י ו ן ר"ל אינם כוללים בשום פנים קישור שני הפכים בנושא אחד *). — לרוב יודע החולם בחלום כי הוא חולם וג"כ ימצא לפעמים שהחולם יחלום שהוא פועל ועושה כמה דברים ואחר זה הוא ישן וחולם אז איזה דבר ומקיץ אח"כ לעבודתו ופועל ועושה מחדש, וכל זה הוא חלום. — גם דברי ידיעות והקישים הגיוניים יבואו לפעמים בחלום *). — כמה בהמות הביתיות (הויזטהיערע) [כמו ד"מ הכלב והסוס] יחלמו גם כן כמו שנראה בתנועותיהם לפעמים בהשינה.

הערה *). מופת אמתת דברינו אלה הוא כזה. כי באשר כל החלומות יוצאים מהרכבות הרעיונות: והרכבות או קישורי הרעיונות המה דברים הגיוניים אשר הנפש תוכרח שתעשה אותם תמיד כפי חוקי ההגיון, לכן הוא בלתי אפשר שהנפש תחלום נגד חוקי ההגיון כמו ד"מ הוא בלתי אפשר שאדם אחד יראה בחלום עגול מרובע או החלק יותר גדול מהכל וזהו ביאור דברי התלמוד מעולם לא חזה אינוש בחלמא שיעייל פילא בקופא דמחטא". — והבן.

המה השינה (סאָמנוס, דער שלאָף) והקיצה, (וויגיליא, דאס וואכען) באופן שהיום הוא סיבת הקיצה והלילה מביאה השינה.

הערה. הוא טעות גדול מאלה המדמים כי רק בעבור זה ישנים האנשים בלילה בעבור שהחושך ימניעם ללכת אחר עבודתם כי באמת הלילה בפני עצמה היא מביאה השינה כמו שנראה ג"כ כי רוב החולים יחלו בתחלת הלילה יותר רע (וזה יקראו הרופאים פאראָקסיסמוס מהערב) ואם יבוא הבוקר או המחלה תתמעט מעצמה (אַפירעקסיאַ מהבוקר).

§. 67.

„השינה הוא אחי המות" אמרו כמה רופאים וישרו דבריהם. כי ההרגשה והתנועה, אלה האותות הראשיות מהחיים (עיין §. 11) ישבתו בעת השינה והאדם שוכב אז כמת בלי דעת מה יעשה סביב לו ומבלי יכולת להרים יד או רגל ולעשות מאומה. ומי אשר ראה האדם הרוצה לישן וראה גם האדם הקרוב למיתה, ימצא כי מראות פניהם שוה בזה ובזה בכמה פנים כי בשניהם יאבד העין הזוהר החיוני (לעבענסגלאנץ) אשר לו, וזריחתו תשבר, הפופילא (עיין §. 20) תרחב ותמשך למעלה ולפנים, ההבטה תעמוד במקום אחד כמו למת, אחר כן ילאו גם האיברים מלעשות מלאכתם והאדם יפול בשינה כמו במיתה. אכן באמת מצד האחר הרבה כוחות אחרים יתעוררו בהנפש בעת השינה ויפעילו פעולותיהם והן המה: הכח הזן והעיכול והמגדל וכח המדמה לכן נוכל לומר כי בעת השינה האדם הוא חי חיי עשב (וויטא וועגעטאטיווא, פפלאנצענלעבען).

הערה. הוא ידוע כי הגוף יגדל ויאריך בעת השינה וכן שהעיכול הוא יותר טוב ולכן האיצטמכא המליאה אחר האכילה תעורר מעצמה השינה. וכן כל המכות ופצעים ירפאו יותר מהרה בעת השינה ובעבור שהשינה תרב הגידול לכן הוא מטבע הילדים ליישן הרבה למען יחזק גופם ויגדל במהרה.

§. 68.

שלשה מדרגות יש בהשינה והיינו א) התנומה או חצי השינה אם הישן יודע איזה מהדברים אשר יעשו סביב לו ומזכיר אותם אם יקיץ. תחלת השינה הוא תמיד תנומה. ב) השינה (השלימה) אם הישן אינו יודע מאומה מה יעשה בסביב אבל הוא מקיץ בנקל ע"י קול חזק או רעש או הגעת גופו. ג) התרדמה (שינה עמוקה), אם הישן הוא כחלל שוכב ואינו מקיץ לא ע"י תרועת שופר באזנו ולא ע"י הכאה במקל. והישנים כאלה יכולים אנחנו לפצוע בטחט ובמזלג עד שפוך דם ולא יקיצו.

הערה. יש סיפורים אמתים מעתותינו החדשים מאנשים שנפלו בתרדמה עמוקה וישנו חמשה עד ששה ימים, ולסוף הקיצו מעצמם וחיו. גם המחלה הנוראה אשר יצאה כמו לפני שלוש מאות שנים בארץ בריטאניה (ענגלאנד) ונגפה אלפים ורבבות, היתה מין תרדמה (ונקראה להרופאים סודאָר אנגליקוס, ענגלישער שווייס). האיש הנפגע מזה המחלה נפל פתאום בדרך או גם באמצע הדיבור, בתרדמה עמוקה וגופו נתמלא מזיעה חזקה למאוד ולפני כלות ארבעה ועשרים שעות — היה מת. בימינו מצאו הרופאים כמה דברים (ד"מ אעטהער קלאָראָפאָרם) נפלאים שאם האדם ישאף מהם מעט בהריאה אז יפול בתרדמה עמוקה כמת והרופא יוכל לחתוך בשרו והוא לא ירגיש מאומה.

שנים וידע את אשתו עוד למאה וארבעים ושנים שנים. בארץ נאָרוועגען חיה יאָהאן סורינגטאָן מאה וששים שנה, והדייג (פּיטער) יענקים חי שם מאה וששים ותשעה שנים, במדינת שאָטטלאנד חיה קינטינגערן ובמדינת אונגארן חיה פּעטער טשארטאן מאה ושמונים שנה!

§. 65.

סוף כל אדם למות אכן איכות המות הוא משונה מאוד כי הרבה מאתנו מתים בנעוריהם ע״י חלאים רעים אשר יבואו לרוב ע״י אולת האדם המסלף דרכו ויטה מדרך המוסר. וזה המות הוא מות בלתי טבעי. אכן הזקנים ואנשי השיבה ימותו מות טבעי ר״ל ע״י חלישות הגוף אם ייבשו הליחות והדם לא יוכל לרוץ בהגידים (אַדערן) ובטלו הטוחנות בהאוצטמכא (מאַגען) ויסגרו חלונות החושים, ויסכרו מעיינות ההרגשה ואז ירתק חבל החיים וישבר הכד על המבוע, וישוב העפר אל האדמה והנפש תעלה אל אלהים.

הערה א׳). בעת המיתה (במות הטבעי) ימותו האיברים בסדר זה, זה אחר זה. הרגלים, הידים, הפה והלשון, העינים, הריאה (ר״ל הנשימה), הלב (ר״ל מרוצת הדם) והאזנים באופן שהמת יכול לשמוע עוד ארבעה עד ששה שעות אחר אשר לא נשאר בו שום ניצוץ החיים, ולכן יש להזהיר להקרובים לבל יבכו ויספידו את המת אצל מטתו תיכף אחר מיתתו, וזהו שאמרו בעלי התלמוד „המת שומע עד שנסתם הגולל״.

הערה ב׳). לא אוכל לשכוח פה לשום על לב אחינו את אשר כבר הרבה גדולים וידועי שם אמרו ושלישו ר״ל לבל למהר לקבור המת לפחות טרם כלות עשרים וארבעה שעות אחר מיתתו. כי הרבה והרבה מתים למראות עין נקברו חיים ואותות המות לא היו רק מין התעלפות (סינקאָפּע, אָהנמאַכט). הוא ידוע כי כמה אנשים נמצאו אחר איזה שנים (אם נפתחו קבריהם ע״י מקרה אחד) הפוכים בקבריהם ונשוכים בידיהם, באשר תיכף אחר הקבורה הקיצו בקבר ורצו לצאת ולא יכולו אז נשכו בבשרם מרוב כעס ומתו בקברם מחסרון אוויר. גם כמה אנשים הקיצו קודם הקבורה על פי קבריהם בתוך הקהל ושבו לביתם וחיו אחר כן הרבה שנים כמו לפני עשר שנים שר מלחמה (אָפּיציר) אחד בארץ צרפת אשר הובל למקום הקבורה ארבעים ושמונה שעות אחר מיתתו ורצו אנשי המלחמה להורידו לקבר ובעת הזה הרבה כלי רעם מלחמה (קאַנאָנען) נתנו לכבודו קול נורא כמנהג, ומקול הנורא הזה הקיץ השר מלחמה מהתעלפותו ושב ברגליו לביתו והנה עודנו עוד בחיים. קנצי למילין אותות המות הידועים לבעלי הקבורה הם כולם אינם ברורים ואמיתיים אמת מוחלט, רק אות אחת הנהו אמת מוחלט ר״ל אם מתחיל הבשר להתעכל ומוציא ריח רע וזה הוא ידוע לכל רופא מובהק.

פרק שלישי, מהשינה והקיצה.

§. 66.

כמו אשר נמצא בעולם הגדול (מאַקראָקאָסמאָס) ההתחלפות (אבוועקסעלונג) משני זמנים אשר יבואו כסדרן זה אחר זה יום יום ר״ל היום והלילה כן נמצא בעולם הקטן (מיקראָקאָסמאָס) ר״ל האדם (עיין למעלה 8 .§) התחלפות שני מעמדי החיים אשר יבואו כסדרן זה אחר זה יום יום והן

הערה *). מכל החמשה החושים הנה חוש הטעם הוא היותר חזק וחוש המישוש הוא היותר חלש בהיונק, וע"י זה נראה כי הילד נותן לפיו כל אשר יראה וכל אשר יבוא אל ידו כי באשר שהוא איננו ממשש באצבעותיו הוא רוצה למשש בפיו.

הערה **). הן המה יציאת זקן העליון והתחתון ושער תחת אצילות הידים בהנער ומליאות הדדים והתחלת דם הנדה בהנערה ובשניהם השתנות הקול וזהו דבר נפלא כי נמצא שייכות גדול בין איברי הקול לאיברי ההולדה. במדינות הצפונים הקרים יתחילו ימי הנערות לששה עשר ולשמונה עשר שנים ולא קודם.

הערה ***) הרופאים יודעים ממין שגעון אשר יבוא לפעמים לנערה בזה הזמן המתעה אותה לבער אש בשדה וכרם בבתים וחצירות והוא תשמח מאוד בראותה איך האש אכלת אדם ובהמה או גורן מלא בר! חוץ לזה יש ג"כ עוד שגעון אחר להנערות בזה הזמן והנפגעות ממנו רוקדות ודולגות ואינם יודעות בעצמם למה. (הוא המחלה הנקראה כארעאה, פייטסטאַנץ).

§. 63.

עת האמצעית מתחלת בכלות עת הילדות וגומרת לסוף חמשים וחמשה שנים באיש ולסוף חמשים שנה באשה*). אם בעת הילדות הגוף הולך וגדול, בעת הזה הוא הולך וחזק (ר"ל לרוחב ולעבוי). זה העת הוא עת העשיה וכל מגמת האדם היא לאסוף ולצבור. ואחר אשר ראה כי הרבה אנשים מליאים ערמה התעו אותו בנערותו, גם הוא ימלא עתה ערמה ושוכח הידידות והריעות עם כל חלומות הנעורים. כח השכל הוא בעת המושל בכל כוחות הנפש.

הערה *). להאשה יכלה לסוף מ"ה שנים דם הנדה.

§. 64.

עת הזקנות מתחלת מכלות עת האמצעית וגומרת בכלות שבעים שנה ואז האנשים לרוב מתים ולהנשארים בחיים יתחילו ימי השיבה (גרייזענאַלטער), ואלה הם לפעמים ארוכים למאוד. בעת הזקנה והשיבה הגוף הולך ונתמעט מיום ליום. כוחות הנפש התחתונים יחלשו (ובפרטות החמשה החושים, הזכרון והמדמה) אכן לעומת זה יחזקו כוחות הנפש העליונים ובפרטות כח התבונה („בישישים חכמה ובזקנים עצה"). — זה העת היא עת המנוחה כי אז האדם נח מעמלו ואוכל מאשר אסף וצבר מלפנים ואם עשה טובות כל ימיו ופעל צדקה וחסד בנעוריו אז בזקנותו ישמח בזכרו פעולותיו וצדקת דרכו וישיש לראות באור פני אלהים בחיים עולמים, ואם היה רשע ועושק דלים. אז ימלא פחד ואימה בזכרו כי עוד מעט, והוא יובל לקבר ונפשו תרד שאולה.

הערה *). לדמיון כמה יארכו גם בעתותינו לפעמים ימי האדם נציג פה איזה דוגמות אשר קבצנו מספרי העמים אמיתיים בלי שום ספק.

אחד בשמו לאהאי במלכות צרפת חיה מאה ועשרים שנה. בארץ איטאליא חיה בריזיאָ דע בראַ מאה ועשרים וחצי שנה. באנגלעטעררא חיה יאָהן עסינגהאַם מאה וארבעים וארבעה שנים. בארץ דעננעמארק חיה דראקענבערג מאה וארבעים וששה שנים ולקח אשה למאה ואחד עשר שנים. בארץ הזאת חיה טהאָמאַס פּאַררע מאה וחמשים ושנים

תעלה מעלה מעלה, ע"י ידיעות והכרות חדשות ומושלמת א"ע מהיניקות, להילדות, ותרד בסוף מטה עד כלות ימי החיים כמו שנראה למטה.

§. 60.

מהמעמדים השונים בחיי האדם המשנים מעמד הנפש, כמה מהם נטבעו בטבע האנושית בכלל, באופן שהם באים זה אחר זה בסדר מוגבל והן הם עתותי החיים (לעבענס אַלטער, לעבענס ווייטע), השינה והקיצה; ומהם כמה, יסודם ביצירה הפרטית מכל אדם בפרט כמו הטבע (נאַטורעל), והמדה (קאַראַקטער), המזג (טעמפעראַמענט) והאיכות (קאָנסטיטוציאָן); ומהם הרבה אשר אינם נטבעים לא בטבע האנושית בכלל ולא ביצירה הפרטית מכל אדם בפרט, רק באים על ידי מקרים שונים מבחוץ המפסידים נפש האדם והן המה מחלי הנפש (זעעלענשטערונגען, פערשטאנדעס אַבשווייף) ומכל אלה נדבר כעת בזה החלק.

פרק שני, מעתותי החיים.

§. 61.

זמן חיי האדם הטבעי וחלדו עלי הארץ יחלק לשלושה עתות, והן המה: עת הילדות (יוגענדאַלטער, ערשטעס פעריאָדע); עת האמצעית או הגברות (מיטטעלאַלטער, מאַננעס אַדער רייפעס); ועת הזקנות (שפּעט-אַלטער; זעניעס פעריאָדע).

§. 62.

עת הילדות מתחלת מיום הולדת ונגמרת בסוף עשרים ושלושה עד עשרים וארבעה שנים בנער, ובסוף עשרים עד עשרים ושנים שנים בנערה. כמה שלימות קונה הילד לעצמו מיום הולדו עד כלות שנה תמימה! בצאתו מרחם אמו ובהביטו אור היום, אז תיכף הוא מתחיל לשאוב רוח ע"י הריאה (לונגע, פּולמאָ). אחר ששה שעות הוא מתחיל לינק משדי אמו. בחדשים הראשונים הוא מתהיל לאט לאט להכיר הכרות חושיות*). — אחר שני שנים (ולפעמים קודם) הוא מתחיל לילך ברגליו ולדבר איזה מלות פשוטות ואז בכל יום ויום יוצאים כוחות נפשו באופן יותר חזק ונראה אל העין מהכח אל הפועל. לחמשה או ששה שנים הילד מתחיל להבין ולזכור איזה לימוד קל ונעים (וביותר סיפורי מעשיות). שני החלב (מילכצעהנע, דענטעס לאַקטאַריי) אשר יצאו בתוך השתי שנים הראשונים מתחילים ליפול ובאים אחרים תחתיהם אשר יעמדו עד ימי הזקנות. — לסוף שלוש עשר שנים לנער ושנים עשר לנערה מתחילים ימי הנערות (פּובערטעטס־יאהרע) ואותות הנערות יראו בגוף**) אז באים הרגשות חדשות זרות (ולפעמים מחלות)***) לא נודעו עד כה, הן המה הרגשת האהבה והחשק. ימי הילדות המה ימי האביב בהחיים. הנער והנערה יחיו כמו בחלום נעים ישמחו בחייהם ומלאים מתקוה על הימים אשר יבואו, ולבם ירחב ברגש ידידות על כל מלוא תבל וצאצאיה. יאמינו לכל דבר, יחפשו אחר רע ואהוב לשמח אותו וידמו כי כל אדם אשר ידבר טובות עמהם בחלק לשון הוא אוהבם באמת ויפתחו לו מטמוני לבבם לא יסתירו ממנו מאומה וילכו — ויכשילו. — בעת הילדות הנה ההרגשה והתאוה המה חזקים מההכרה והתבונה וכוח המדמה הוא המושל בכל כוחות הנפש.

§. 57.

הבחירה והתאוה המה עומדים כשני קצוות זה ממול זה באשר התאוה היא בלתי חפשית והבחירה היא חפשית, כי היא פעולת הנפש היוצא' תמיד מהחלטה הגיונית ודיוק שכלי (כמו שראינו למעלה § הקודם). גם נפשינו היא תאמר לנו כי כל הדברים אשר אנחנו עושים בבחירתינו המה ילדי רוחינו החפשים, וכן אנחנו רואים כי הנפש תשמח אחר בחרה בדבר טוב ותושיה ועשתה אותו, והיא גם מתעצבת אחר אשר בחרה ברע ועשתה אותו. ובעבור זה ראוי ונכון הוא שהאדם יקבל שכר לעומת הפעולות הטובות ועונש לעומת הפעולות הרעות אשר עשה.

פרק ארבעה עשר, מהרצון החפשי במוחלט.

§. 58.

הרצון החפשי באמת ובמוחלט אינו רק להבורא ברוך הוא הפועל ועושה הכל והוא הכל; כי הבורא לא יעשה שום דבר אחר אשר בחר, ולא יבחור אחר אשר החליט, ולא יחליט אחר אשר עשה דיוק, כי כל זאת היא רק להאדם, המשתנה בכל עת ובכל רגע ממקרים שונים המפעילים עליו ובעבור זה הוא שוקל תמיד ברעיונו מקודם (ר"ל טרם שיבחר בעשיות דבר אחר) הפעולות והשנויים במעמדו היכולים לצאת מעשיית הדבר הזה או מבלתי עשייתו. ואלה מהם אשר הנם יותר גדולים ויותר חזקים המה הטעמים (מאָטיפֿע) המחליטים בחירתו. אכן הבורא ברוך הוא לא ישונה בשום פנים מעולם ועד עולם כי כל הדברים הם בו ולא חוץ ממנו, ורצונו לא יולד בזמן כמו חפץ ובחירת האדם, כי רצונו הוא מעולם ועד עולם כמו הוא בעצמו ב"ה כי הוא רצונו, ורצונו הוא.—

הערה. נוכל לומר ג"כ כזה: מקור הרצון בהבורא הוא החכמה העליונה כי הוא חכמתו, וחכמתו הוא.

חלק שלישי,

מכמה מעמדים שונים בחיי האדם.

פרק ראשון, ממרוצת החיים.

§. 59.

החיים הוא איננו דבר נח ועומד במקום אחד אבל בהיפוך הוא תמיד נע ומתנועע לרגל הזמן ומשנה צורתו ואיכותו בכל עת ורגע. כי בכל עת ורגע הוא מוציא מהגוף והנפש מעמדים חדשים ודברים אחרים מן הכח אל הפועל באופן שנוכל לומר כי אדם אחד אשר חי עתה, הוא דבר אחר נשתנה מכל וכל מאשר היה ד"מ לפני עשרים שנים.

הערה. אמתת דברינו אלה יצא מצד אחד מידיעת חיי הגוף (פֿיזיאָלאָגיע) אשר תורינו כי חלקי הגוף משתנים בכל עת ורגע. חדשים יבואו בכל יום לתוכו על ידי המאכל אשר יאכל ואשר תתעכל מקרבו לדם ולשאר חלקי הגוף, והישנים יצאו בכל יום מהגוף ע"י הזיעה (סודאָר, טוויס), ונשימת האוויר היוצא מהחזה (עקספיראַציאָן), והשתן (אורין) והצואה (פֿעצעס), ומצד חשני נדע ג"כ מידיעת הנפש (פּסיכאָלאָגיע) אשר תורינו כי נפש האדם

האינסטינקט הסתום ממנו לדעת איככה יפעל. הכח הזה יקרא כח הרגש, העתידות (אַהנונגספֿערמֶעגען) והוא ישקר גם כן הרבה פעמים אכן בכלל הנה הכח הזה (כמו שאר כל מיני אינסטינקט) הוא יותר חזק ויותר אמת באנשים מעטי השכל ובוערים ובילדים מאשר הוא בגדולים ומלומדים כי לפי אשר האדם יקנה חכמה ויוסיף דעת לפי זה ימעט אצלו האינסטינקט והוא יעשה כל פעולה בידיעת תכליתה וזהו ביאור דברי חכמי התלמוד באמרם „מיום שחרב בית המקדש נסתלק הנבואה ונתנה לשוטים ולתינוקות.” ואמרו ג"כ „אם הוא לא חזה מזלו חזה.”

§. 55.

התאוה היא עורת, אמרו החכמים, וצדקו דבריהם כי בעל התאוה איננו רואה הפחות והפחים ופי שאול ואבדון הפתוח בדרך אשר הוא הולך והוא רודף כעיר פרא למלאות משאלות לבבו. מתאוה רבה וחזקה יולד אחר איזה זמן חשק (אפּעטיטוס, בעגירדע) וסוף חשק רב הוא לרוב חלי הנפש (אפֿעקציאָ, ליידענשאַפֿט, געמיטהסקראנקהייט). או אז הנפש תאבד כל הכנותיה וכוחותיה העליונות להבין שכל ודעת ולעשות טוב ותושיה כי כל מזימותיה הנם נמלאים רק מהדבר אשר חשקה בו.

הערה. חולי הנפש אינם מחלות הנפש (געמיטהסשטערונג) או מיני השגעון אשר נדבר מהם בפרק האחרון מזה הספר, כי בהראשונים כוחות הנפש המה נכנעים (אונטערדריקט) ובהאחרונים המה נפסדים (געשטערט) ולכן יכול הבעל תאוה היותר חזקה לעזוב תאותו בכל עת אשר ירצה, אכן המשוגע לא יוכל לעזוב שגעונו בכל עת אשר ירצה.

פרק שלשה עשר, מכח הבחירה.

§. 56.

הבחירה החפשית (ארביטריום, ווילקיהר, פֿרייוואַהל) הוא הכח אשר בו חננו הבורא לבחור בין הפעולות אשר נפעל ולעשות אותם או להניח מלעשות אותם. טרם אשר נבחור נחוץ הוא שנחליט (ברעזיונינג) ונגזור אומר: „הננו נעשה זאת או הננו לא נעשה זאת.” אכן קודם זאת ההחלטה (רעזאָלוציאָ, ענטשלוס) צריכים אנחנו שנעשה תמיד דיוק (קאָנקלוזיאָ, שלוס) המורינו מטעמי (מאָטיפֿע) ההחלטה, הקדמות הבחירה האלה, האדם ההמוני אף כי הוא עושה אותם אלף פעמים בכל יום, על כל זה איננו יודע שעושה אותם כמו שהוא עושה בכל רגע דיוקים שונים ואיננו יודע שעושה אותם (עיין בספר ההגיון בהפרק מהדיוקים).

הערה. ד"מ הנני חולה והרופא נתן לי מין מרקחת מרה מאוד ואמר לי כי רק זאת המרקחת תרפאני מחליי והנני בוחר בהמרקחת אף כי רע' ומרה היא ומבליעה, על איזה דרך תעשה זאת הבחירה בנפשי? תשובה. על דרך זה הנני עושה דיוק ואומר:

(משפט גדול) כל דבר מר המרפאני מחליי ראוי להאכל; (משפט קטן) זאת המרקחת המרה תרפאני מחליי (משפט הדיוק) ראוי הוא שאוכל זאת המרקחת המרה. זה הדיוק הוא לי משפט ההחלטה המחליט בחירתי ובגללה הנני אוכל ומבליע המרקחת המרה. וכזה תמיד.

ג) הרצון החפשי (וואָלונטאס אבסאָלוטא, אבסאָלוטער פרייער ווילע), ונדבר מכל אלה בפרט.

פרק שנים עשר, מכח התאוה.

§. 52.

התאוה היא היסוד העיקרי מחיות הגופני אצל כל בעל חי כי היא המניע הראשון לכל פעולות הגופניות והנפשיות הנצרכים לחיות הגופני בעולם הלזו, לכן נוכל לומר התאוה היא הכח הנטוע בנפש האדם (וכל חי) לפעול בכלל ולהוציא כל כוחותיה מן הכח אל הפועל.

§. 53.

התאוה תחלק לשני פנים היינו:

א) התאוות החומריות. ראשית כל תאוה חומרית היא תאות החיים (לעבענסטריב) ר"ל לחיות (עיין §. 50), ואליה ישובו כל שאר התאוות החומריות ר"ל תאות האכילה, תאות השינה, תאות תנועת האיברים ותאות איש לאשה (כי היא ג"כ תאות החיים באדם ר"ל לבל ימות שמו וזכרו).

ב) התאוות הרוחניות (גייסטיגע טריבע). ראשית כל תאוה רוחנית הוא לראות לשמוע ולדעת את כל אשר יעשה תחת השמש*) וזהו תאות הידיעה (וויססענסטריב) והוא היסוד והשורש העיקרי מכל שלימות האנושית בחכמה וידיעה (עיין §. 48)

הערה*). וזהו אשר אמר שלמה בחכמתו: לא תשבע עין לראות ולא תמלא אוזן לשמוע."

§. 54.

רוב התאוות יעשו מהנפש בלי רצונה ר"ל אינם יוצאים ממנה על דרך החלטה הגיונית (לאָגישע בעטראַכטונג) באשר שהיא חקרה ומצאה כי למלאות התאוה הזאת נחוץ הוא לפעול זאת הפעולה, רק בהיפוך, הנפש בעצמה איננה יודעת ואיננה מכרת הקשר ההגיוני הנמצא בין התאוה להפעולה, רק מוכרחת היא הכרח פנימי לעשות איזה פעולה ידועה למלאות איזה תאוה ידועה הנחוצה לה לקיום המין והפרטי. זה ההכרח הפנימי יקרא בלשון העמים אינסטינקט (ואנחנו נקרא אותו בעברי מזל).

הערה א. ד"מ הילד הנולד היום ומתחיל תיכף לינק משדי אמו, הוא יעשה זאת ע"י אינסטינקט, כי כאשר הוא ידוע לחכמי הטבע הנה היניקה היא מלאכה רבה כי בהיניקה יתמעט האוויר מצנורות דדי השדים (ברוסט־ווארצען) ע"י המשיכה (זויגען) בהשפתים, וע"י זה תֻּקַּר החלב מעצמה (כמו ע"י הכלי הנקרא פנעוּמאַטישע מאשינע, זויגאַפּאַראַט) אכן לפלא הוא הילד הנולד היום מאין ידע הפעולה הטבעית מהיניקה ביינקו החלב משדי אמו להביאה אל פיו? אנה למד הוא זאת המלאכה הרבה? תשובה, זאת היא פעולת האינסטינקט. ובאמת, הילד, השוטה והבהמה הנה רוב פעולותם המה ילדי האינסטינקט ולא ילדי השכל והם עושים דברים נפלאים ובעצמם אינם יודעים כשרון ותכלית המעשה.

הערה. הנה נמצא לפעמים שאדם אחד אומר יש לי היום פחד מאיזה אסון או פגע רע אשר יפגעני כי "כן לבי יאמר לי" ולסוף נמצא כי טרם בא השמש האדם הזה מת או כי שבר יד ורגל וכדומה זהו ג"כ פעולת

מקדישים ועובדים לדבר אלוהי אשר לדעתם הוא בוראם ויוצרם, ועם כל הטעות והעורון אשר נפלו בנו המונים הגוים העובדים פסל ותמונה מעשה ידי אדם, על כל זה לא נוכל לכחד כי בכולם נמצא הרגשה נטועה ואמונה חזקה: כי העולם לא ברא את עצמו רק יש בורא ועושה הכל וכי מצווים בני אדם לעבדו ולעשות רצונו וזהו אהבת האמונה. ג) אהבת הצדק והיושר ושנאת הרע, זהו היצר הטוב אשר דברנו ממנו למעלה. (§. 40).

§. 49.

ב) לפי הכמות (קוואנטיטעט) יפרדו ההרגשות:

1) בהרגשות מוגבלות (אַפֿפֿעקטען). 2) בהרגשות ממשילות (פאססיאָנים, לײדענשאַפֿטען). כל ההרגשות המוגבלות אשר אינם חזקות מאוד ואינם ממשילות על כל נפש האדם ואינם מכניעים רצונה החפשי מכל וכל. והם או נעימות או כואבות (עיין למעלה). אכן ההרגשות הממשילות*) הם תמיד כואבות כי הם חולי ורעה רבה המכלים הנפש והגוף כליון גדול.

הערה *). ד"מ כמו התקוה הרבה והארוכה, הפחד הנורא, האהבה העזה, והשמחה הגדולה הבאה בפתע פתאום (כמה אנשים מתו ע"י בשורה מליאה שמחה הבאה אליהם בפתע פתאום!) או הכעס הגדול, האבל הרב וכדומה.

§. 50.

מהטבע נטבע באדם (ובכל חי) חוץ לזה עוד אהבת החיים ר"ל החפץ לחיות ולעשות כל דבר לשמור חייתו ולירא מהמות. ויען כי האדם הוא דבר גשמי מוגבל ותכליתי ומוכרח לדרוש ולחפוש אחר דברים רבים וחסרונם אשר בלעדם לא יוכל לחיות, והוא עומד באמצע העולם וסביביו עומדים אלפים ורבבות אנשים אשר הם כמוהו מוכרחים ג"כ לחפש אחר דברים רבים המשמרים חייתם, לכן תצא מלחמה בין בני האדם בכלל, ובנפש כל אחד מאתנו בפרט. מצד האחד אהבת החיים יעוררנו לחפוש אחר כל דבר אשר יוכל להאריך ולהנעים חיינו, ומצד השני אהבת הצדק והיושר יעוררנו לעזוב כל דבר נעים ומועיל אם יד אחר נגע בו, או לקחת מרכוש האחר בלי רצונו שום דבר. ומזה המלחמה יצא מצד האחד התאוה, הקנאה והשנאה ומצד השני האהבה החסד והחנינה ורק ע"י המלחמה הזאת הנה הוא באפשר שהאדם יהיה צדיק או רשע ויקבל שכר על צדקתו ועונש לנגד רשעתו.

נ מכח התאוה.

פרק אחד עשר, מהתאוה והבחירה בכלל.

§. 51.

התאוה או החפץ הוא הכח בנפש לעשות דבר מה או להניח מלעשות דבר מה לא לפי סבות היצוניות המגבילים אותה לזה, רק לפי אשר היא בעצמה תגביל את עצמה (עיין הערה מן §. 11). — יסוד זאת ההגבלת־עצמו (זעלבסטבעשטיממונג) יכול להיות באדם א) או במעמד איברי גופו. ב) או ברעיונות והרגשות חזקות וממשילות. ג) או במהות הנפש בעצמה. לכן פעולות נפש האדם היוצאות מההגבלת־עצמו יחלקו לשלשה ראשים; היינו א) התאוה (אינסטינקט, טריב). ב) הבחירה (ארביטריום, וואַהל).

§. 45.

ההרגשות יפרדו זה מזה לפי האיכות (קוואַליטאס, קוואַליטעט) ולפי הכמות (קוואנטיטאס, קוואַנטיטעט):

א) לפי האיכות יפרדו לארבעה מינים, והיינו:

1) ההרגשה הכללית (זענזאַליאַ קאָמוניס, געמיינגעפיהל), היא הרגשת הנעים והכאב בכלל מבלי לדעת מקום ומקור ההרגשה. ממין הזה יש ג"כ הרגשת הקור והחום, ובגלל זה רצו כמה רופאים לקרוא הרגשת הקור והחום בשם חוש ששי כי ההרגשה הזאת אינה תבוא לאדם ע"י אחד מהחמשה החושים.

§. 46.

2) ההרגשות החושיות או הפרטיות (זענזאַליאַ ספעציפיקאַ, ספעציפישע זיננעס-עמפפינדונגען) הן המה הכרות חמשה כלי החושים והיינו: הראות, השמע, הריח, הטעם והמישוש. מקור הראשון השוה לכל החמשה החושים היא ההרגשה (זענזוס, עמפפינדונג), אכן לא ההרגשה הכללית, רק לכל אחד מאיברי החמשה החושים יש הרגשה פרטית מוגבלת הנטבעה בו מראשית היותו ואבר אחד מאלה לא יוכל למלא מקום השני (ד"מ להאוזן יחסר הרגשת הראות ולעין הרגשת השמע וכדומה).

הערה. הוא דבר נפלא ידוע להרופאים כי החמשה כלי החושים אם הם במעמד הבריאות אין להם הרגשה כללית מנעים וכאב. ד"מ העין הבריא מרגיש הדבר הנראה והעין החלש הרואה מרגיש הראות ר"ל הכאב היוצא ע"י הראיה. וכן האוזן השומע, אם הדבר הנשמע ר"ל הקול איננו חזק במאוד מאוד אז ישמע האוזן הדבר הנשמע אכן אם הקול הוא אדיר וחזק במאוד (ד"מ קול הרעם המכה בארץ במרחק מעט ממנו אז יאבד האוזן את ההרגשה הפרטית אשר נטבעה בו ר"ל השמיעה ויקבל הרגשה כללית ר"ל הרגשת הכאב ואז יכאב האוזן בשמעו ואינו ישמע. וכן האדם האוכל מאכל חם מאוד אז ירגיש הלשון החימום השורף ולא הטעם.

§. 47.

3) ההרגשות היפות (עסטהעטישע געפיהלע) יולדו אם כח המדמה אשר לנו ימלא מהשקפת היפה (פולכער, דאס שאָנע) והנעלה (סובליום, דאס ערהאבענע). יפה הוא כל דבר נחמד למראה ונעים לשמוע (ד"מ החבצלת והשושנה למראה או קול כנור ועוגב לשמוע) ונעלה הוא כל דבר גדול חזק ונורא אשר ילאו עינינו להשיגו מרוב גדלותו ואזנינו יצלצלו בשמעו (ד"מ הים הגדול רחב ידים ביום הסער המרומם גליו עד לב ישמים, הוא דבר נעלה מאוד לראות וכן הרעם הנורא המחולל ארץ ומשבר ארזים הוא דבר נעלה מאוד לשמוע).

הערה. יותר נדבר מזה הענין בספר הנאה והמגונה.

§. 48.

4) ההרגשות הקדושות (עטישע געפיהלע) הן המה: א) אהבת האמת. הוא נטועה בנו מהבורא ב"ה לחקור ולדרוש בעונג רב אחר כל חכמה ודבר אמת ולשנוא השקר והסכלות. ב) אהבת האמונה. הוא באמת דבר נפלא מאוד כי גם הגוים הפראים הישוכנים ביערות ובמחילות

הערה **). כן יסופר מהפילוסוף דיאָגענעס מן סינאָפע, כי פעם אחד אמר פילוסוף אחד בישיבת הפילוסופים „גדר האדם הוא בעל חי, בעל שני רגלים בלתי מעופף" אז לקח דיאָגענעס במהרה תרנגול אחד וכרת לו השני הכנפים וזרק אותו באמצע הישיבה ואמר „זהו האדם להפילוסוף הזה." דיאָגענעס הראה פה חריצות, באשר המציא במהרה בין שני דברים שונים זה מזה מאוד ר"ל האדם והתרנגול בלי כנפים, מקרה אחד השווה לשניהם ומשוה אותם, לפי שטת הפילוסוף הנזכר בדברו מגדר האדם.

הערה ***). ד"מ כמו שהיה בין פילוסופים הראשונים אריסטאָטעלעס היוני, ובין פילוסופים האחרונים העברי שפינאָזא, הצרפתי לייבניץ והאשכנזי קאנט.

הערה [4]). ד"מ פלאטא (אפלטון) בין הפילוסופים היונים.

הערה [5]). ד"מ הצייר ראַפאעל, המשורר האָמער, וכאלה.

ב מכח ההרגשה.

פרק עשירי, מההרגשה בכלל.

§. 43.

ההרגשה היא הידיעה אשר יש לאדם ממעמדו הנפשי והגופני בזמן ההוה, אחר אשר נשתנה ע"י איזה שינוי, מאשר היה בתחלה ברגע העבר. — כח ההרגשה (פריכליאָון זעננאליכנים, געפיהלםפערמאָגען) הוא ימצא בנו תמיד בכח אכן אינו יוצא מן הכח אל הפועל. ורק אם איזה דבר מבחוץ יפעיל עלינו ונפשינו תתעורר (רעאגירט) לנגדו מבפנים ותשתנה במעמדה, אז נרגיש השינוי. כלל גדול הוא: אם אין שינוי בנפש אין הרגשה.

§. 44.

החרגשה תוכל להיות או נעימה (דוֹלצים, אַנגענעהם) או כואבת (דאָלענס, טוערלהואָפט). היא נעימה אם מעמדינו ההוה הנשתנה הוא יותר קרוב לטבע ולבריאות הגוף והנפש (מאָניטאָם, געזונדהייט), והנה היא כואבת אם מעמדינו ההוה הנשתנה הוא יותר רחוק מטבע ואיתן גופינו ונפשינו מאשר היה בתחלה לפני השינוי.

הערה. ד"מ האדם הרעב אם אכל לחם ושבע, אז ההרגשה הבאה לו אחר השובע הוא יותר קרוב לטבע ולאיתן גוף האדם ממעמד הרעב ולכן תולד בו ע"י האכילה, הרגשה נעימה: אכן אם הזולל אכל הרבה יותר מכפי רעבון נפשו והקיא, אז ההרגשה הבאה לו ע"י הקיאה היא הרגשה כואבת בעבור כי מעמד גופו ואיבריו הפנימים בעת ההוה שבטנו מלא הרבה יותר למדי, הוא יותר רחוק מטבע ומאיתן גוף האדם ממעמד השובע אשר היה לו טרם אשר אכל הרבה והיינו יותר מאשר נחוץ להרחיק צער הרעבון. וכן תמיד.

הערה. ישרו דברי סאָקראטעס באמרו כי הצער הוא אבי העונג, וקבר העונג הוא בטן הצער, כי באמת העונג והצער הם מושגי הצירוף (רעלאַטיפע בעגריפפע) ומציאות האחד בלתי מציאות האחר הוא בלתי אפשר, שיהיו לאדם אחד כל ימיו או מלאים עונג או מלאים צער, רק חלק כחלק נתן הבורא לנו עונג וצער.

לכל דבר, ומצוה הוא לדעת אותו ולאהבה וליראה אותו, וכי יש דרך טוב ודרך רע ויש שכר לכל המעשה והקול הזה מצווה אותו לבל יטה מהדרך הטוב המביא לחי עולמים ימינה או שמאלה, ושפעולותיו יהיו תמיד כפי הצדק והיושר אף אם יהיו לדעתו נגד תועלת גופו ותענוג לנפשו; ואם האדם עשה רע בתאות נפשו ובזדון לבבו, אז זה הקול אשר בקרבו יענהו ויציקהו ויאמר לו: רע עשית, מאוד נפלת, התחרט ועשה טוב ותמצא סליחה! והקול הלזה יקרא בעברי יצר הטוב (קאָנסציענציא, געוויססען) (עיין בספר המדות §. 3).

הערה א. אף כי נמצא לרוב הכנות גדולות בהרבה בעלי חיים לקבל הכרות שכליות ד"מ כלב הבית, הפיל, האיש היערי ממין התוכיים (אַפפען), הפאפאגייא וכדומה.

הערה ב. פעולות התבונה ממין הראשון (§§. 39 ,38) נקראו בשם התבונה המלמדת (טהעאָרעטיטע פערנונפט) ופעולת התבונה ממין השני (§ זה) נקראו בשם התבונה הפועלת (פראַקטיטע פערנונפט).

§. 41.

כח התבונה איננו שוה בכל אדם כי לאדם אשר חקר ודריש ולמד הרבה ועשה תמיד פעולותיו כפי חוקי התבונה, הנה התבונה היא יותר חזקה ויותר מעולה מאשר היא באדם אישר לא עשה מאומה לטובת נשמתו העליונה רק אכל ושבע ודשן ושכח להשלים את תבונתו בשלימות האפשרי. גם חוץ לזה הנה התבונה היא יותר מעולה ויותר גדולה לאיש אחד מראשית יצירתו מאשר היא לאחר וזה היא חנינת יי אשר ימציא לאחד בראשית יצירתו חסד גדול ורב וימעטו לאחר. זהו הוא דבר סתום ונעלם לא יוכל איש לתת ביאור וחשבון לזה.

פרק ט, מהמדרגות השונות בהכרות האדם בכלל.

§. 42.

המדרגות השונות בההכרות האדם בכלל המה:

א) בגבול ההכרות החושיות. 1) ההכנה (קאפאציטאט, פעהיגקייט) לקבל במהרה ובקלות כל ההרגשות החושיות מבחוץ (ע"י החושים) ומבפנים (ע"י הזכרון והמדמה).

ב. בגבול ההכרות השכליות 1) החריפות (אקוויטאס, טאַרפזין) ר"ל למצוא בקלות בין שני מושגים דומים זה לזה מאוד איזה פירוד דק כשערה*). 2) החריצות (אינגעניאום, וויץ) למצוא בקלות בין שני מושגים משונים זה מזה מאוד, איזה מקרה וענין השוה לשניהם**). 3) העמקות (פראָפונדיטאַס), טיעפזין) לירד לעומק המושגים ולהוציא מהם אוצרות חכמה***).

ג. בגבול התבונה, היא העלויית (טעניאליטאס, טעגעאליטעט). זאת היא המדרגה היותר גדולה בין הכרות האדם כי העילוי (טעניע) רואה בעיני תבונתו הצורות העליונות (אידעאַלע) מכל מושג או מוחש ומדומה בשלימות יותר מעולה ויותר קרוב לשלימות אין סוף, כשאר בני האדם. בהעלויית יש שני פנים א) העלויית בידיעות (וויססענשאפטליכעס טעניע)[4]. ב) העלויית במלאכות היפות (קינסטלעריטעס טעניע)[5].

הערה*), זה נקרא אצל בעלי התלמוד „בעל סברא".

פרק שמיני, מכח התבונה.

§. 38.

כמו אשר הוא כח נטוע בכל גשם להמשך אל מרכז הארץ, ובגלל זה כל גשם אשר ישאר חפשי בלי תומך הנה הוא נופל על הארץ, כן הוא כח נטוע בנפש האדם לעלות על אל הגבוה מכל גבוה, ולחקור אחר ראשית וקץ כל דבר. כח נפשיני הזה אשר נקרא כח התבונה (אידעאַ-לָגיאַ, פערנונפט) הוא יחקור לדעת איככה ברואים נבראו ויצורים נוצרו; הוא ידרוש אחר מקור הראשון ואין סוף, הנעלם מכל נעלם, הוא יחקור אחר תכלית כל המעשים לקץ ימי עולם. הוא לא ישאל ולא יחקור אחר דברים גשמיים ותכליתים כמו כח השכל, רק מגמתו היא תמיד הדרישה אחר דברים עליונים רוחנים ובלתי תכליתים. לכן התבונה אינה מכרת הברותיה ע"י אמצעי (ווערמיטעלט, ווידערבאַר) ר"ל ע"י פעולות ההגיון כמו השכל רק היא מכרת בלי אמצעי (אונווערמיטעלט, אונמיטטעלבאַר), וכאשר נראה בעיני בשר דברים גשמיים, כן תראה נשמתינו בעיני התבונה דברים רוחניים שלימים (פָאָללקָאָממען) הנקראים צורות עליונות (אידעאֶן, אידעען) (עיין בספר מה שאחר הטבע 48 .§).

הערה. בגלל זה קראנו כח התבונה, בשם אידעאָלאָגיאַ.

§. 39.

הצורות העליונות הנם א) שלימות, ר"ל אינו יחסר להם שום דבר באשר הם בלי תכלית, וכל דבר בלי תכלית הוא בודאי שלם. ב) הנם מקורי ויסודי כל הצורות התחתונות, כי כל אשר אנחנו רואים תחת השמש הוא דבר בלתי שלם במהותו, ונפסד ג"כ אחר ימים ושנים, אבל מצד אחר הנה הוא נוצר אחר צורה עליונה שלימה בתכלית השלימות וקיימת תמיד, וכל פרטי ופרטי מהגשמים במין או בסוג אחד, היותר טוב והיותר מעולה, במינו או בסוגו, הוא יותר קרוב לשלימות הצורה העליונה הנכללת בזה המין או הסוג. וכמו שהוא אינו באפשר שידמה הפעולה להפועל או המעשה להעושה וכן אינו הוא באפשר שיהיה גשם אחד מהגשמיים שוה בשלימות מכל וכל להצורה העליונה (אידעאַ) שלו. והבן היטיב.

הערה א. ד"מ אם אנחנו רואים עשרה תפוחים זה אחר זה הנה נמצא כי בראשון כל תפוח בפני עצמו הוא דבר בלתי שלם הן במראה הן בתמונה הן בריח והן בטעם וכו'; כי הראשון ד"מ יותר יפה מהשני והשני יותר טוב למאכל מהשלישי וכו'. בשנית, כל תפוח בפני עצמו הנה הוא דבר כלה ונאבד, אבל האידעא מהתפוח ר"ל הצורה העליונה הפרטית ממין התפוח הטמונה בחדרי הטבע מראשית היותה, ואשר היא ברצון הבורא ב"ה תוציא תמיד הפרי הזה מעין הזה (הכח המוליד בדומה להפילוסופים הראשונים), הצורה העליונה הזאת היא בתכלית השלימות מכל צד. והבן.

הערה ב. האידעאַ מדבר פרטי אחד, ביחוסה לכח התבונה תקרא ג"כ אידעאַל מזה הדבר.

§. 40.

רק ע"י כח התבונה יש לאדם יתרון אמתי מעל כל חי *) ורק על ידה הוא ישמע קול יוצא מקירות לבבו המזכירו כי יש אלהים חיים בורא ועושה

הערה ב. הנה נוכל לומר כי צורות הדמיונות (בילדער) אשר יצאו מכח המדמה, המה לנו, ילדי ואחוזת נפשינו אכן חומרם הוא מהעולם הסביב לנו כי הנה לקחנו אותם מרעיונות וצורות המוחשים, הנטמנים בקרב נפשינו.

§. 34.

פעולות כח המדמה תעשינה בכלל לפי חוקי שותפות ואחוזות הרעיונות (עיין למעלה 30 .§) אכן תמיד ברצונינו החפשי וזהו החילוק הגדול בין מכח המדמה לכח העירור (כי חוץ לזה, הנה הכח המדמה גם הוא מקבץ הרעיונות הנטמנים בנפש האדם, ככח העירור. עיין הערה ב § הקודם).

§. 35.

כל מושג אשר איננו כולל סתירה בעצמו והיינו סתירה הגיונית (עיין ספר ההגיון 13 .§) הוא יתכן להיות מדומה. ולכן נוכל לומר המדומה צריך שיהיה תמיד אפשר ר"ל אינו נמנע הגיוני (כי כל דבר אשר אינו נמנע הגיוני הוא ממילא אפשר הגיוני) וזהו החילוק הגדול בין כח המדמה לכח השכל מצד אחד ולכח קבלת המוחשים מצד השני. כי פעולת כח השכל היא להכיר ההכרח, פעולת כח קבלת המוחשים היא להכיר הנמצא, אכן פעולת כח המדמה היא להכיר האפשר. והבן.

§. 36.

מכח המדמה תולד המלאכת המחשבת היפה (אר: אֶעסטעטיקא פֿאַנטאַזיע, אעסטעטישע, בילדענדע קונסט) עם ארבע בנותיה והמה: א) מלאכת השיר (פּאָעזיע, דיכטקונסט), ב) מלאכת הנגון (אר: קאָמפּאָזיציאָן, טאָנקונסט), ג) מלאכת הצורות (אר: פיגוראַ, מאַלעריי), ד) מלאכת הסמל (אר: פּלאַסטיקא, בילדהויעריי).

הערה. מאלה הדברים נדבר יותר בספר הנאה והמגונה.

פרק שביעי, מכח השכל.

§. 37.

כח השכל (ראַציאָ, פֿערשטאַנד) הוא הכח הנטוע בנפש האדם, להכיר א) עצמית הדברים; ב) כל יוחסם עם הדברים הסביבים להם. — והיינו: א) כח השכל יכיר עצמות דבר אחד אם יפשיט ממנו (אַבסטראַהירען) המקרים והתוארים המשתנים ונאבדים זה אחר זה, וישקיף (רעפֿלעקטירען) על הכח הפנימי האחד הבלתי נשתנה ובלתי נאבד (עיין ספר ההגיון 7 .§). ב) כח השכל יכיר יוחסי דבר אחד להדברים אשר סביבו אם ידע מי הוא הסיבה (קויזא, אורזאַכע) ומי המסובב (עפֿעקטוס, ווירקונג)? מהו התכלית (פֿיניס, צוועק), ומהו הדרך המביא להתכלית? קוצר דברים השכל הוא אבי ההגיון כי מפעולות כח השכל בכלל יולדו השלשה חלקי ההגיון הראשיים והן המה: א) המושג (קאָנצעפטוס, בעגריף), ב) המשפט (יודיציאום, דאַז אורטהייל), ג) הדיוק (קאָנקלוזיא, דער שלוס) אשר מהם דברנו למדי בהספר מיסודי ההגיון (יעוין שם).

הערה. פעולות השכל האלו הנם בעצמם הארבעה המאמרים לאריס־טאָטעלעס ר"ל חומר, צורה, פועל ותכלית. כי השנים הראשונים נכללו בהכרת עצמית הדבר ומקריו והשנים האחרונים נכללו בהכרת סיבות הדבר ותכליתו.

זה מזה והסותר ממנו הוא הזכרון הקטן, אם הזכרון הוא מוגבל רק על איזה דברים מועטים. ג) הזכרון החזק אם הזוכר מזכיר הדברים המוזכרים זמן רב; הסותר ממנו הוא הזכרון החלש. ד) הזכרון האמיתי אם הזוכר מזכיר כל דבר וכל מקרה בהדבר המוזכר באופן ברור צלול ואמת, והסותר ממנו הוא הזכרון הבלתי אמיתי אשר בו אמת ושקר מעורבים.

הערה א. לרוב אינם נמצאים כל אופני הזכרון בנושא אחד במעמד הטוב ביחד. ובפרטות לא נמצא הזכרון המהיר ביחד עם הזכרון החזק והזכרון האמיתי, רק למעט יחידי סגולה.

הערה ב. הזכרון יחולק ג"כ לזכרון מדברים ולזכרון משמות כי יש כמה אנשים הזוכרים הדברים אשר ראו ושמעו באופן היטיב וברור, אכן השמות מהדברים האלה ישכחו במהרה.

הערה ג. כל אופני הזכרון יחזקו על ידי החזרה בלימודים בעל פה ופעמים רבות זה אחר זה (װיעדערהאָלונג, װיעדערהאָלען) ולכן יש להזהיר את המתחילים בידיעות לחזור ולשנן היטיב את אשר למדו.

§. 32.

יען כי הזכרון הוא כח אחד מכוחות הנפש העליונים אשר מושכם במוח הראש *) (געהירן, געהירן) לכן נוכל אנחנו לבאר למה יחלש הזכרון בעת הזקנה או אחר מחלה רעה ורבה **) או אחר פצע גדול בראש (ובפרטות יחלש אז כח הזכרון מהשמות), כי בכל המקרים האלה מוח הראש, אשר הוא מעין הזכרון, הוא בעצמו נחלש ונגוע.

הערה א. באיזה חלק מהחלקים הרבים והנפלאים הנמצאים במוח הראש יש יסוד ומעין הזכרון? להשאלה הזאת איננו יודעים עד היום תשובה ברורה, אף כי הרבה רופאים ופיזיאלאָגען יאמינו כי מושכו במוח הקטן (נערװענזיסטעם, קליינעס געהירן) המונח בחלק האחור מהראש.

הערה ב. הנה נראה לפעמים כי אנשים אשר נרפאו מחולי רבה, ישכחו כל ידיעותיהם מבראשונה, ופעם אחת, יספרו הרופאים, שהנרפא שכח כל שפה ולשון, באופן שהיה אלם כילד הנולד היום. גם בתלמוד נמצא „רב יוסף חלה ושכח תלמידו.‟

פרק ששי, מכח המדמה.

§. 33.

הכח המדמה (איינבילדונגסקראַפט, איינבילדונגסקראַפט), הוא הכח בנפש האדם לברוא רעיונות ומושגים חדשים. והוא יוכל לעשות זאת על שלשה אופנים; היינו: א) אם ירכיב תוארים ומקריים גופניים מהרבה דברים גופניים נמצאים ויעשה מהם גופני אחד מדומה אינו נמצא. ב) אם יתואר תוארים ומקריים חיוניים לדבר אינו חי. ג) אם יתואר תוארים ומקריים גופניים לדבר אינו גוף.

הערה. ד"מ אם הכח המדמה ירכיב צורת האריה עם צורות כנפי הנשר ויעשה ממנו צורת אריה מעופף, אז יהיה המדומה ממין הא'. ואם נאמר בעברי „רגל ההר‟ „לב השמים,‟ „ראש הפסגה‟ זהו המדומה ממין הב'. ואם נאמר ג"כ בעברי „יד יי‟ „עיני יי‟ „ותחת רגליו כעצם הספיר לטוהר‟ אז הוא המדומה ממין הג'.

אידעאַרזאַן, אידעען-אַסאָסיאַציאָן) ר"ל הכח הנטבע בנפש האדם (והבהמה) המקשר הרעיונות אשר יש להם איזה קורבות ושייכות זה לזה, אף בלתי רצון האדם. זה הקורבות תתכן על שני פנים:

א) ע"י קורבת היצונית או חושית. ד"מ אם שני הכרות חושיות נכנסו בהמחיש בזמן אחד או במקום אחד, וכן אם שניהם דומים באיכותם זה לזה או גם אם שניהם סותרים זה את זה כשני הפכים.

ב) ע"י קורבת פנימית או שכלית. כמו הקישור מהעצם להמקרה, מהכֹל לחלקיו, מהפרטי להכלל, מהסבה להמסובב, מהיסוד להמוסד. וכן בכל מושגי הצירוף (רעלאַציאָנס-בעגריפֿפֿע).

הערה א. כל התאוות וכל התואבות הנם מיוסדים על כח אחוזת הרעיונות וזהו ג"כ בבהמה. ד"מ הכלב הרואה בשר, ברגע זה יזכור (ע"י אחוזת הרעיונות) כי הוא אכל לפני איזה זמן בשר (ר"ל מוחש אחד השוה למוחש ההוה) ואחר האכילה השביע ומצא עונג. והנה הוא מקשר ברעיונו המדמה לו מתאות האכילה, את רעיון הבשר הנאכל, אז וע"י זה תבוא בו התאוה לאכול הבשר גם עתה, וכן הבהמה הרואה שבט הנוגש מורָם, ובורחת ממנו בראותה אותו הנה תעשה זאת ג"כ ע"י אחוזת הרעיונות. כי הבטת השבט יזכירה בהכאב והצער אשר היה לה אחר אשר שבט הנוגש המורם נפל עליה, וע"י זה הוא בורחת ממנו עתה.

הערה ב. הוא דבר ידוע לכל אדם אשר עזב ארץ מולדתו ואחר שנים רבות שב שמה, אם יראה הבתים, השדות והגנים אשר יכיר אותם משני ילדותו, אז גם בלתי רצונו ישובו בנפשו רעיונות רבות משני ילדותו ודמיונות רבות ימלאו את רוחו מימים טובים ורעים מלאים שמחה או עוצב אשר ראה אז במקומות האלה, וכן אם נראה ריע ואהוב מימי ילדותינו אחרי אשר לא ראינו אותו זמן רב הנה יבואו ויתיצבו לנגד עיני רוחינו כל ימי ילדותינו וכל אשר היה בהם וזהו הרגשה נעימה מאוד והנה באה מאחוזת הרעיונות ע"י קורבות חיצונית ר"ל הזמן והמקום.

הערה ג. הנה נראה לרוב כי הרבה אנשים יושבים ומספרים זה לזה דברים שונים, והאחד מתחיל לספר ד"מ סיפור אחד מהגשם והמטר ובסיפורו יזכיר שם הרוח המסבב את הגשם אז יאמר השני: „מהרוח אני יודע לספר סיפור יפה" ובסיפורו מרוח חזק הנחו מזכיר מספינה אחת שנטבעה בים ע"י רוח אדירה, אז יאמר השלישי: „ממסעות הים אני יודע סיפור נפלא" ואז יספר דברים רבים ויגמור ממסעות קאָלאָמבוס במצאו הארץ החדשה (אַמעריקאַ), וממנהגי אנשי אמעריקא הראשונים וכו'. וכאשר נשקיף על הסיפור מן תחלתו עד סופו נראה ונתפלא כי התחיל מהמטר וסיים בקאָ-לאָמבוס ואנשי אמעריקא, שני דברים שונים זה מזה מכל וכל? אכן השני הדברים האלה היו מקושרים בשלשלת הרעיונות (געדאַנקענקעטטע) מדברים אחרים ממצעים וכל זה ע"י אחוזות הרעיונות מקורבת פנימית ר"ל מסבה ומסובב. — זה הדבר היה ידוע ג"כ לחכמי התלמוד והם אומרים „מדבר מענין לענין באותו ענין."

§. 31.

כמה מדרגות יש לזכרון; והיינו: א) זכרון המהיר, אם הזוכר יזכור במהירות כל אשר יחפוץ ובכל עת אשר יחפוץ; הסותר מזה הוא הזכרון הקשה. ב) הזכרון הגדול, אם הזוכר יכול לזכור דברים הרבה שונים

פרק רביעי, מההכרה השכלית בכלל.

§. 26.

מהות ההכרה השכלית הוא הרכבות במה הכרות חושיות (אשר הגיענו ע"י כלי החושים) למושג אחד. פעולת נפשינו זאת תקרא ה ה ש כ ל ה (אינטעללִיגענציא, דענקען) והכח אשר מפעיל ההשכלה נקרא כח ה ש כ ל (אינטעללעקטוס, דענקקראפט).

§. 27.

ההשכלה היא אפשר על שני פנים; היינו א) אם נפשינו תקשור כמה הכרות חושיות למושג אחד לפי חק ה ט ב ע ר"ל לפי יחוס הטבעי הנמצא בין ההכרות החושיות האלה מזה לזה, המושג הזה נקרא מ ו ש כ ל (אָביעקטום אינטעללִיגענציאָ, פערשטאנדס = פאָרשטעללונג) והוא אמיתי ונמצא חוץ לשכל. ב) אם נפשינו תקשור כמה הכרות חושיות למושג אחד לא לפי יחוסם הטבעי רק לפי חפצינו וחשק לבבינו, אז יהיה המושג רק מ ד ו מ ה (איאאגינאטיאן, ערדיכטעטעס) ונמצא רק ב נ ו ולא חוץ ממנו בטבע, ולכן המדומה שקר.

הערה. אם נאמר כי המדומה הוא שקר, רצונינו כי המושג הזה א י נ ו נ מ צ א אבל לא כי הוא אינו אפשר. ד"מ מושג הנשר בעל ארבע כנפים הוא מדומה כי הוא אינו נמצא בטבע; אבל איננו נמנע כי הוא אינו כולל שני הפכים בנושא אחד (עיין יסודי ההגיון) אכן המרובע בעל שלש קצוות הוא נמנע ולכן הוא גם באמת אינו מדומה כי כל מדומה צריך שיהיה לפחות א פ ש ר מ צ ד ע צ מ ו. והבן.

§. 28.

אלה השנים ר"ל כח ה מ ש כ י ל וכח ה מ ד מ ה המה נוסדים על הכח אשר בנפש האדם א) ל ק ב ל הכרות המוחשים מזמן ההוה. ב) ל ז כ ו ר הכרת המוחשים מזמן העבר ובלתי הוה. כי בלעדי קבלת (פערצעפציאָ) המוחשים ההוים אין מושכל, ובלעדי זכרון המוחשים שעברו אין מדומה. ויען כי דברנו בפרק הקודם מקבלת המוחשים לכן יהיו דברינו בפרק הבא מכח הזכרון.

פרק חמישי, מכח הזכרון.

§. 29.

ה ז כ ר ו ן (מעמאָריאום, געדעכטניס) הוא הכח אשר נטבע בנפשינו לעורר בה בכל עת ורגע את הרעיונות (פאָרשטעללונגען) ממוחשים אשר כבר עברו, ולהעמידם לפני עיני רוחינו ברור וצלול בהרעיונות מהמוחשים הסביבים לנו בעת ההוה. כן ד"מ אם ראה אדם לפני איזה זמן דבר אחד, ויראה אותו עתה פעם שנית אז יאמר ה ז ו כ ר (ע"י כח הזכרון) זה הדבר ראיתי פעם אחת ר"ל הרעיון ממנו כמו אשר הוא נכנס בנפשי עתה, הוא שוה מכל וכל להרעיון ממנו הנטמן באוצרות מחשבותי מזמן כביר. זה הכח נקרא בפרטות כ ח ה ע י ר ו ר (ערינגערונגסקראפט).

§. 30.

ה ע י ר ו ר מרעיונות אשר עברו יעשה או ברצונינו או גם בלתי רצונינו, רק ע"י הכח הנקרא ש ו ת פ ת או א ח ו ז ת ה ר ע י ו נ ו ת (אַססאָציאַציאָ

מצורת בית החומט (טנעקע) מבחוץ ומלא מים מבפנים, ואם יכנסו מהאוויר לתוך האזן איזה צלצלים (עיין הערה הסמוכה למעלה) אז ישברו המה בתוך צנור החלל ויגיעו להעור התוף, ויען שגם הוא גשם ספוגי לכן גם הוא מתחיל לעשות טלטולים (טווינגונגען) בהעור הנפשטה על התוף המזמר, וע"י זה יתנועע המהמר ויכה על האמבאָס ואז יניע המים בבית החומט ויפעילו על עורק השמע (נערפוס אַקוסטיקוס, געהאָרסנערפע) המתפשט שם והוא מביא ההרגשה הזאת למוח הראש ואז תולד הרגשת השמיעה.

הערה ג. ברגע (סעקונדאַ) אחת ר"ל חלק אחד משלשת אלפים ושש מאות בשעה צריכים שיעשו לא פחות מן 32 ולא יותר מן 16,000 טלטולים כי בפחות מן 32 לא ישמע קול רק רעש וביותר מן 16,000 לא ישמע מאומה, בעבור שחוש השמיעה ילאה מלתפוש פעולות רבות כאלה בזמן קצר כזה.

§. 23.

ג. חוש הטעם (גוסטוס, געשמאַקסזין) מושבו בחיך ובסוף הלשון (צונגענשפיטצע). בפרוטרוט נרגיש בחיך הקשה (האַרטען גויזען) ובסוף הלשון את הטעם המתוק והחומצי (זויער), וכן נרגיש בחיך הרך (וועלום פאַלאַטינום, ווייכען גויזען) ובשורש הלשון את הטעם המר והקשה (הערבעס, אַקרע).

§. 24.

ד. חוש הריח (אָדאָרַ, גערוכסזין) מושבו בעור הליחות (שלייםהויט) המתפשטת בפנימית האף ובפרטות סביב לנחירי האף. על ידו נוכל להכיר הריח היוצא מהגשמיים. כי מכל גשם יעלו בכל עת ורגע ובכל צד מצדדיו (כזריחת קוי האור מדבר המאיר) אלפים ורבבות חלקים קטנים מאוד (אַטאָמע) אשר לא נראו מרוב קטנותם. ואם יעלו איזה חלקים מאלה בפנימית האף ויגיעו לעור הליחות אשר בה, אז יולד חוש הריח (כי עורק הריח [נערפוס אָלפאַקטאָריוס, גערוכסנערפע] הוא מוביל ההרגשה הזה מהאף למוח הראש).

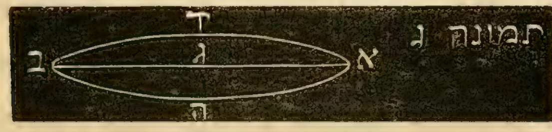
§. 25.

ה. חוש המישוש (טאַקטוס, טאַסטזין) מושבו בהדדים הקטנים המרגישים (פאַפּילאַע סענזיטיפאַע, געפיהלסווערצכען) המתפשטים תחת פני עור הגוף, ולכן גם חוש המשוש נתפשט על כל הגוף. — על ידו נכיר תמונות הגשמיים בשלשה מדותיהם (ר"ל האורך, הרוחב והקומה), איכות דבר אחד (אם הוא רך או קשה), מזגו (אם הוא נוזלי או נקפה) וג"כ אם הוא חלק (גלאַטט) או בלתי חלק, ואם הוא קר או חם?

הערה. מהחמשה כלי החושים ימלא לפעמים האחד מקום חבירו אם יחסר. ד"מ כח הראות להחרש היא לפעמים חזק מאוד, ולהעורים כח המישוש הוא לרוב חזק כמעט חוץ לדרך הטבע באופן שימששו כל מראה (פאַרבע) וכל תמונה באצבעותיהם, ומי אשר לא יאמין לזה ילך לבתי העורים (הנוסדים באייראָפּע) ויראה שהעורים בשתי עיניהם כותבים וקוראים כל דבר ומציירים צורות ובאלה וכל זה ע"י כח המישוש.

וע"י זה יצא לאדם חוש השמע וישמע **). אם טלטולי הגשמיים באוויר יבואו כסדרן זה אחר זה בזמן שוה אז נשמע קול (טאָנוס, טאָן) ואם בהיפוך אז לא נשמע רק רעש (סטרעפיטוס, געריישׁ). — הקול יכול להיות או חזק או חלש לפי הטלטולים אם המה חזקים (גדולים) או חלשים (קטנים). — הקול יכול להיות חוץ לזה או גבוה (האָך, האָך) או עמוק (באַס, טיעף) לפי שהטלטולים הם יותר מהירים במרוצתם או יותר לאטים ***). כמו שבלתי אמצעות האור אין ראות, כן בלי אמצעות האוויר אין שמע (עיין בספר הטבע מענין הקול).

הערה א. הגשמיים העלאסטיים או הספוגיים (קאָרפאָרא עלאסטיקא, עלאַסטישע קערפער) הם כל מיני המתכות (מעטאַללע), כלי הזכוכית (גלאַזוועקר) והיתרים (זאַיטען) המזמרים (בכנור ועוגב) הנעשו מקרבי הכבשים. בהגשמיים האלה (ובפרטות בהיתרים הממושכים בחוזק והנאחזים בשני קצותיהם וחפשים בהאמצע, כמו בכנור ועוגב), נראה היטיב כי אם נכה עליהם אז נשמע קול יוצא ובזה הרגע נראה כי אמצעות היתר במקום אשר הכינו עליו יתנועע במהירות לכאן ולכאן. ד"מ (עיין בתמונה ג בלוח התמונות)



אם אב הוא היתר הנאחז בשני קצותיה (אב) והנה הוא חפשי באמצע (בנקודת ג) אז אם נכה עליו במקום זה הנה יתנועע במהירות רב לכאן ולכאן באופן שנקודת ג תתנועע ברגע הראשונה עד נקודת ד וברגע השני תתנועע בחזרה מנקודת ד עד נקודת ג ומשם בזה הרגע תתנועע להלן עד נקודת ה וברגע השלישית תתנועע בחזרה מנקודת ה עד נקודת ד וכן תתנועע איזה זמן הלוך ושב עד אשר תבוא בסוף למנוחתה בנקודת ג. ע"י אלה הטלטולים יתחיל גם האוויר (הסובב את היתר מכל צד) לטלטל, כי גם האוויר הוא גשם ספוגי או עלאסטי. טלטולי האוויר נקראים צלצלי האוויר (טאָנשטראַהלען) המתפשטים במהירות רב (בקרוב אלף ושבעים רגל ברגע) ואם צלצלי האוויר האלה יפגשו בדרכם את אוזן האדם או משאר בעלי חיים אז ישמע האוזן הנפגע את הקול. מהביאור הזה יראה הקורא כי ישרו דברינו למעלה (§ זה) כי בלי אוויר אין קול. ובאמת הוא דבר ידוע להטבעיים כי אף אם נכה שני פטישים (האַממער) חזקים זה על זה בכלי אחת אשר יש בה ריקות האוויר, גם אז לא ישמע מאומה.

הערה ב. בהאוזן יש כמה איברים קטנים רכים ונפלאים מאוד והיינו: מהנקב הנראה מבחוץ בהאוזן, מתחיל דרך סלולה כמין צנור ההולך לפנים ולמעלה. זה החלל נסתם בסופו מעור הנקראת עור התוף (טימפאַנום, טראָממעלפעל). לפנים מזה העור ימצא פטיש או מהמר (האַממער, מאַללעאוס) המתנועע מעצמו על בית יד למעלה ולמטה ומכה על עצם קטן אחד מצורת העץ (אינקוס אַמבאָס) דומה להכלי אשר עליו מכים החורשי ברזל במהמוריהם את הברזל ההם. המהמר הנזכר מגיע בבית ידו אל עצם שלישי חלול משולב בשולבות ומדרגות (טטאַפּען) הרבה (ונקרא לאַבירינט) והוא

כשר העין ג״כ לראות היטיב את הדברים הרחוקים ממנו והקרובים אליו כי באופן הראשון ימשכו המה את בצל העין לפנים וילחצו אותו אל מקום מושכותו מכל ארבעה צדדיו וע״י זה תעשה עקמימות הקארנעא יותר גדולה או בולטה (והיינו קוטר בצל העין מחוץ לפנים יותר גדול) ובאופן השני ימשכו המה את העין יותר לחוץ וע״י זה תעשה עקמימות הקרנעא יותר קטנה ושפלה (והיינו קוטר בצל העין מחוץ לפנים יותר קטון). ובשני האופנים תצא צורת גשם הנראה בצמצום על הרעטינא ולא לפניה ולא לאחריה אכן אם יחלש כח המוסקולעס האלה (כמו לרוב בהזקנים) אז לא יוכל אדם לראות רק הדברים הרחוקים (פרעסביט) וכן אם אדם אחד (לרוב נערים) הרגיל א״ע לראות רק דברים קטנים וקרובים אל עינו (כמו ד״מ לקרוא בספרים) אז לא יוכל בסוף לראות רק דברים קטנים וקרובים לעינו (מיאָפּס) וע״י הכלי זכוכיות הנקראים בריללען (זינגעטטעס) יתקן כל אחד מהם את חסרונו. — מרחק ההבטה המורגל לכל אדם (מיטטלערע זעעווייטע) הוא ערך תשעה אצבעות (צאָלל). ד״מ אם נקרא בספר או אם נכתוב על הנייר הנה נאחוז הספר או הנייר ט׳ אצבעות מרוחקים מן עינינו.

§. 21.

שאלה. נושא חוש הראות אמרנו כי הוא העין, אכן מי הוא נושא (אָביעקט) חוש הראות?

תשובה. נשוא חוש הראות אינם הדברים הגופניים בעצמם רק מראות פניהם כי עין האדם לא יבקיע בתוך החומריים רק יראה המראות *) (קאָלאָרעס, פאַרבען) הנפשטות על פניהם ומכסים אותם.

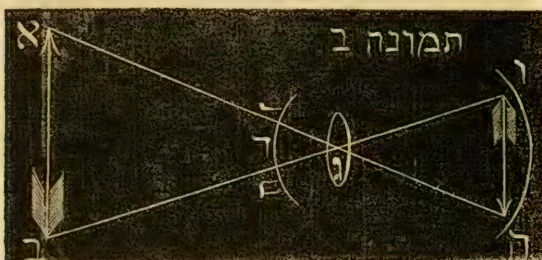
הערה. כל המראות בעולם אף כי רבות הם למאוד, עכ״ז יצאו כולם רק מששה מראות ראשיות (גרונדפאַרבען) והן המה המראות אשר יראו בענן הקשת (רעגענבאָגען). ר״ל א) מראה האדום (מראה האש או הדם, ראָטה). ב) הירוק (מראה התבן, געלב). ג) הירקרק (מראה העשב, גרין). ד) הספירי (מראה שמים הטהור, בלוי). ה) הפאָמעראנצי (מראה תפוחי הזהב או אָראנשע). ו) הדודאי (מראה הדודאים, וויאָלעט). מראה הלבן היא קיבוץ כל המראות ומראה השחור היא חסרון כל המראות ויען כי האור (לוקס, דאס ליכט) הוא יסוד כל המראות, לכן נוכל לומר כי מראה הלבן הוא יסוד האור ומראה השחור הוא יסוד החושך. מהששה המראות הראשיות הנה שלשה מהם אבות ושלשה תולדות. האבות (פריאמערפאַרבען) הנם: האדום, הירוק (געלב) והספירי (בלוי), והתולדות המה: הירקרק (גרין), הפאָמעראנצי (אָראַנזשי) והדודאי (וויאָלעט, פייגענבלוי), ובאופן זה, אם נמזג אדום וירוק יצא פאָמעראנצי, ואם נמזג אדום וספירי יצא דודאי, ואם נמזג ירוק וספירי יצא ירקרק. הציירים העושים במלאכת המאָזאַיקא ברומא יודעים להרכיב מששה המראות היסודיות, 70,000 מראות מורכבות.

§. 22.

ב. כלי השמיעה הם השני אזנים (אורעס, אָהרען) המקבלים צלצלי האוויר (ראדיאַנעס אקוסטיקאַ, טאָנשטראַהלען) היוצאים באוויר ע״י טלטולי (טווינגונגען) איזה גשמיים מיוחדים (ובפרטות מגשמיים עלאסטיים *). האוזן מוביל הטלטולים האלה על דרך עקום למוח הראש

מבחוץ יראה בה כצורת איש קטן]. — הריווח שיש בין האירים והקאָרנעא (י י) יקרא אכסדרה הקודמה (קאווערא אנטעריאָר, פאָרדערע אויגענ־קאַוואַסער) והוא מליאה מים טהורים וברורים (הוואָר אַקוועאוס, וואַסעריגע פייכטיגקייט). הלבוש השלישי יעשה מהעור הרעטינא או עור הרשת (הוא לבנה ורכה מאוד) ביחד עם העדשה (לענס קריסטאַליגא, קריסטאַללינזע) הברורה (יא בתמונה) המונחת בתוך תיבתה (קאַפּסוּלא, לינזען־קאַפּסעל) הנעשה מעור דק וברור (יב בהתמונה) ונמצאת אחורי הפופילא. הריווח שבין הפופילא להלינזע יקרא (אכסדרה האחורה (קאווערא פּאָסטעריאָר, הינטערע אויגענקאַוואַסער) וגם הוא מלא מים טהורים וברורים. הריווח הגדול שבין אחורי הקאפסעל (יג) עד צד הפנימי מעור הרעטינא (יג יג) הוא נמלא ממין נוזלי עב ומושך כמו חלבון ביצה בלתי מבושלה, אכן גם הוא ברור. הגשם הזה יקראו הרופאים בשם גשם הזכיכות (קאָרפּוס וויטרעאוּס גלאַזקעָרפּער) בעומק העין לצד האחור וכמעט ממול הלינזע (יד) יכנס בחלול העין עורק הראות (נערפוס אָפּטיקוס) היוצא ממוח הראש והוא הצנור המביא הרגשת חוש הראות מהעין למוח הראש מקום מושב הנפש.

הערה ב. שאלה. איככה נראה?

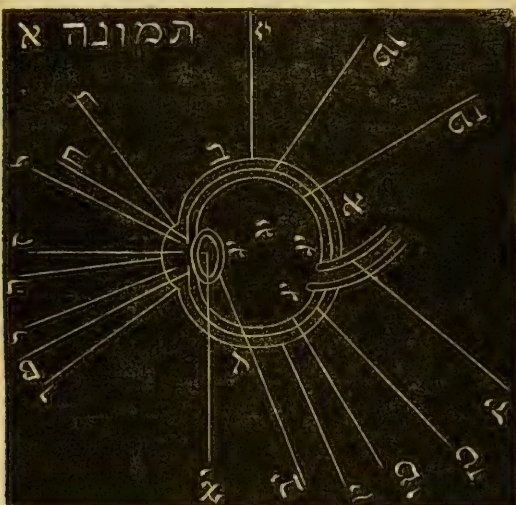


תשובה. ד"מ חץ א ב (בתמונה ב) עומד לנגד עינינו. אז קו האור (ליכטשטראַהל) היוצא מנקודת א נופל על הקאָרנעא בנקודת ז ובוקעה ובוקע גם הלינזע ויבוא במרכז הלינזע ג ויבקיע צד האחור מהלינזע ויכנס בגשם הזכיכות ויבקיעו ויגיע עד נקודת ה בהרעטינא. וכן קו האור היוצא מקצה השני מהחץ ב יפול על הקאָרנעא בנקודת ח ויעשה במרכז הלינזע ג שתי וערב (קריינצונג) עם הקו הראשון (מנקודת א) ויגיע בדרכו למעלה עד נקודת ו בהרעטינא וע"י זה יולד על הרעטינא צורת החץ (ו ה) דומה להחץ אכן הרבה קטון ממנו, ונהפכה (כאשר נראה בתמונה) *). — זה הוא מלאכת הראות כמו שתעשה בהעין על ידי חוקי האָפטיקא; אכן על איזה דרך ואופן הצורה הנהפכה בהרעטינא תהפך שנית בבואה אל הנפש תעשה ישרה, זהו כמוס מעמנו ולא נדע. אנחנו דברנו בכאן רק מעט מדברים השייכים לענין אשר אנחנו עוסקים בו, אכן חכמת הראות (אָפטיקא) בעצמה היא חכמה רחבה ורבה והיא ענף גדול מחכמת הטבע (פיזיקא).

הערה ג. בהעין נמצאו ששה עכברים או מוסקולעס (אויגענמוסקעלן) אשר בכחם למשוך את העין למעלה או למטה, לימין או לשמאל, לחוץ ולפנים ועל ידם יכשר העין לא לבד לראות להתנועע א"ע בקלות ולראות מכל צד אכן ג"כ ע"י אשר העכברים ימשכו את העין לפנים ולחוץ

וכמה מהם נאחדים אחת לאחת וכמה מהם נפרדים זה מזה ע״י נוזלים (פֿלוּאִידַא, פֿליסיגקייטען) טהורים וברורים (ליאפּידא, דורכזיכטיג) אשר על ידם קרני האור (ראַדיי לוּמיס, ליכטשטראַהלען) הנופלים מדבר גשמי אחד חוץ לעין אל תוך העין ישברו (עיין הערה) הרבה פעמים עד אשר יגיעו להעור הפנימית מכולם הנקראת עור הרשת או רעטינא (נעצהויט) ושם יתאחדו קרני האור הנשברים ויעשו צורה (אימאַגאָ, בילד) קטנה אבל נהפכה, וכח חוש הראות הנטבע בתוך הנפש ירגיש זאת הצורה בעין ויכניסנה אל תוך הנפש, ובעת הזה יהפוך הוא ג״כ את הצורה הנהפכה ויעשינה ישרה בעת בואה אל הנפש, וע״י זה אנחנו רואים תמיד הדברים ישרים אף כי צורתם נהפכת תמיד בעינינו הרואם.

הערה א׳. לבאר זאת נציג פה איזה דברים הנוגעים לענין זה מחכמת הניתוח (אַנאַטאָמיאַ) ומחכמת ההבטה (אָפּטיקאַ). צורת העין בכללו הוא כזה:



(תמונה א בלוח התמונות) העין (א ב ג) הוא דבר עגול כמו ביצה או בצל ובתוך הבצל שלושה עורות או לבושים סובבות אשה את רעותה מכל צד כגלדי הבצלים, העור החיצונה (א ב ג) תקרא שקלעראָטיקא והוא הלבן שבעין. העור השניה (טו טו) תקרא כאָראָידעאַ והעור השלישית (טז טז) תקרא רעטינא. השקלעראָטיקא הוא מנוקבת לעבר הפונה אל הפנים וזה הנקב נתמלא מעור אחרת (חלק מעיגול יותר קטן) טהורה וברורה ולמראית העין הוא שחורה והוא עושה השחור שבעין והוא נקראת קאָרנעא (ד ה ו בהתמונה הא׳). השקלעראָטיקא והקארנעא יעשו ביחד לבוש הראשון מבצל העין. הלבוש השני יעשה מהעור כאָראָידעא ביחד עם עור הקשת או אירים (רעגענבאָגענהויט) אשר הוא חלק הפנים מהאירים, ונמצאת אחורי הקארנעא (ח ט בהתמונה). בהאירים יש באמצע נקב עגול הנקרא פופילא (ז) [והוא הנקרא בעברי „אישון בת עין“ בעבור שהרואה

פרק ב מההכרות החושיות.

§. 16.

ההכרה החושיית לא תתכן בלי שני תנאים: **התנאי הראשון**, הוא מציאת מוחש אחד, כי מבלי מוחש אין הכרה חושיית באפשר, **התנאי השני** הוא מציאת **כלי החושים** (אָרגאַנאַ סענזיטיפֿאַ, זיננעס־ווערקציגע) כי מבלי כלי החושים מאַין תבוא לנפש הכרת המוחש אשר הוא תמיד חוץ לנפש?

הערה. ד"מ **לשמוע**, הנה היא בהכרח א) שיצא קול באוויר הקרוב אלי, ב) שיהיה לי אוזן שומע, המביא הקול הזה הנמצא חוץ לנפש, לתוך נפשי.

§. 17.

ההכרות החושיות תולים מצד אחר משני תנאים אחרים והיינו: א) **מהזמן** (טעמפוס, ציית), ב) **מהמקום** (לָאקוס, אָרט), כי כל מוחש צריך שיהיה מוצב במקום מה וצריך שיוחש בזמן מה. [יותר מזה הענין דברנו הרבה בספר ממה שאחר הטבע. ע"ש].

הערה. נוכל לומר כי ההכרות החושיים הנה מצד אחד **זה אצל זה** (עקסטענזיף) ר"ל ע"י תנאי המקום (כי גדר המקום היא „נקודות רבות זה אצל זה") ומצד השני **זה אחר זה** (פראָטענזיף) ר"ל ע"י תנאי הזמן (כי גדר הזמן הוא נקודות רבות זה **אחר** זה). וכמו שיש להמקום שלושה **מדות** (דימענזיאָנעס), ר"ל **האורך הרוחב והקומה**, כן יש שלשה מדות לזמן ר"ל **ההוה, העבר והעתיד**.

§. 18.

אמתת ההכרות החושיות בכלל נתלה בשני תנאים. היינו א) צריכים שיהיו כלי החושיים בריאים. ב) צריך הנפש שתהיה **במעמד ההשקפה** (אטענציאָ, אויפֿמערקזאמקייט) ר"ל שלא יהיה בה שום רעיון אחר זה, בעת אשר מגמת פניה היא להכיר מוחש אחד.

הערה. ד"מ הבעל החולי־הירוק רואה כל הדברים ירוקים בעבור שעיניו יראו זרות, ואיש המעמיק את עצמו בדבר אחד אינו רואה ושומע מה שיעשה בסביבו כי הוא אינו משקיף לזה.

פרק ג מהחמשה כלי החושים.

§. 19.

להאדם (ולרוב בעלי חיים) **יש חמשה כלי החושים** והן המה הצנורות אשר על ידם יבואו צורות המוחשים אל המחיש, ר"ל נפש האדם והן המה המעיינים אשר מהם נובע' הידיעה מהעולם הגדול אל העולם הקטן (עיין למעלה 8 .§). — **החמשה החושים** הנם א) **הראות** (וויזוס, געזיכט), ב) **השמע** (אויזוס, געהאָר). ג) **הטעם** (גוסטוס, געשמאק). ד) **הריח** (אָדאָר, גערוך). ה) **המשוש** (טאקטוס, טאסטזין).

§. 20.

א. בלי חוש הראות הם **השתי עינים** (אָקולי, אויגען). העינים הם מורכבים מכמה עורות (מעמבראַנאַ, הייטע) הסובבים זה את זה כגלדי הבצלים.

הזה מצייר האדם ברעיונו גם איכות וכמות הדברים המוחשים, לכן יקרא הכח הזה ג"כ **כח המצייר** (פאָרשטעללונגסקראַפט).

ב) **הכוח ההרגשה** (פריגציפיאום סענזאַליטאַטיס, געפיהלספערמאָגען). על ידו הנפש תרגיש את עצמה ומעמדה הפנימי (לא דבר אחר חוץ ממנה כמו ע"י כח ההכרה) אם טוב ומתוק הוא או אם רע וכואב.

ג) **כח התאוה והחפץ** (פריגציפיאום אַפפעקטיאָניס, בעגעהרונגס-פערמאָגען). על ידו, הנפש תפעול לקרב אליה דבר מה אשר תחשוק בו ר"ל אשר על ידו יסובב לה מעמד טוב ועונג, או גם לרחק ממנה איזה דבר אשר תמאוס בו ר"ל אשר על ידי קרבתו יסובב לה מעמד רע וכואב.

הערה. ד"מ האדם הרואה פרי עץ הדר וטוב למאכל וישלח ידו אליו ויקחהו לאכול. הנה בכאן תפעול הנפש ע"י כל השלשה הכוחות הראשיות אשר בה. היינו בראשון ע"י כח ההכרה או המצייר תכיר הנפש כי המוחש אשר עומד כעת לנגד עיני גופה הוא פרי עץ הדר וטוב למאכל. שנית, תרגיש היא ע"י כח ההרגשה את מעמדה הפנימי ותדע כי מעת אשר ראתה זה הפרי, הנה היא מרגשת בקרבה ריקות וחסרון. שלישית, תחפוץ ע"י כח התאוה והחפץ לרחק ממנה מעמד הרע הזה ויען כי זה הוא בלתי אפשר אם לא תקרב אליה הדבר המרחיקו ר"ל הפרי היפה הנחמד למראה וטוב למאכל, לכן תפעול היא על איבריה ותצום לקחת הפרי ולאכול ממנו.

הערה ב. ע"י המשל בהערה הא', נוכל לראות כי אף כי השלשה הכוחות הנזכרות הנם כולם כוחות ראשיות, עכ"ז יש גם בהם מדרגות שונות, ויוחס מוחלט מקידום ואיחור, והיינו: הכוח ההכרה הוא קודם בטבע מכולם; כי אם אין לי ידיעה מדבר אחד הוא ג"כ בלתי אפשר שיבוא לי איזה הפעלה והרגשה מדבר זה, אבל לא בהיפוך, כי הוא אפשר שיהיה לי ידיעה מדבר ושלא יהיה לי שום הרגשה ממנו (ד"מ המהנדס יודע ממציאות המשולש אכן אין לו שום הרגשה ממנו). — הכח ההרגשה הוא מצדו קודם בטבע לכח התאוה והחפץ, כי אם אין לי הרגשה מדבר אחד אין לי תאוה וחפץ אליו אבל לא בהיפוך כי הוא אפשר שיהיה לנפש הרגשה מדבר אחד אבל לא תחפוץ אחריו כמו השמש אשר כל אדם מרגיש נועם קרבתו ועכ"ז לא יחפוץ שום אדם לקחת אותו. וכאלה רבות.

חלק שני מכוחות הנפש בפרט.

א מכח ההכרה.

פרק א מכוח ההכרה בכלל.

§. 15.

הכח ההכרה יחלק לשני חלקים והיינו א) **ההכרה החושיית** (קאָגניציא אינטואיטיפא, זיננליכע ערקעננטניס), ב) **ההכרה השכלית** (קאָגניציא אבסטראַקטא, דענקקראַפט), וזאת האחרונה תחלק מצדה לארבעה חלקים היינו א) **השכל** (ראַציאָ, פערשטאנד), ב) **התבונה** (אינטעללעגענציא, פערנונפט), ג) **הדמיון או כח המדמה** (אימאַגינאַציאָ, פאנטאזיע) ד) **הזכרון** (מעמאָריא, געדעכטניס- אונד ערינגערונגסקראפט).

*

והתמורות אשר יבואו בעצמותו הפנימית זה אחר זה. — וכן על ידי ידיעת־העצמו הנה הוא יבדיל בכל עת בינו ובין העולם הסביב לו ויקרא את הראשון האני (איך, דאס איך) והשני הבלתי־אני (נאן־איך, דאס ניכט־איך) וידע כי האני הוא תמיד אחד וישאר אחד תמיד בכל ימי החיים אף כי אלפים ורבבות מקרים ושינוים מפעילים עליו בכל עת ורגע. הבעל נפש חיה נקרא ג"כ בפרטית בשם נפש (פערזאָנא, פערזאָן) לא כן הבהמה, החיה והעוף הם בעלי חיים אבל אינם בעלי נפש חיה ולכן אף על פי שגם הם מרגישים ההפעלות, עכ"ז אינם יודעים ומכירים את מעמד נפשם בעת אשר יפעילו עליה המפעילים מבחוץ.

§. 13.

הידיעת־עצמו האנושית אשר ממנה דברנו פה הנה איננה נמצאה תמיד בפועל באדם, כי גם לאדם יש כמה מעמדים אשר ידיעת־העצמו לא נמצאת בו בפועל ורק בכח (אין פאָטענציאַ). המעמדים האלה הנם:

א) ילדות האדם הרכה. הילד איננו יודע ומכיר את עצמו, מה הוא ומי הוא? ולכן נראה כי הילד המתחיל לדבר מדבר תמיד ממנו בלשון נסתר ד"מ אם שמו אברם אז יאמר תמיד „אברם עשה זאת" או „אברם לא יעשה זאת" לא „אני עשיתי זאת" או „אני לא אעשה זאת" וכדומה, וכל זה הוא בעבור כי מושג האני הוא עוד זר ממנו.

ב) החלום. האדם החולם רואה ושומע, גם לפעמים הוא מדבר ופועל ועושה הרבה דברים, אכן בכל אלה ידיעת־העצמו תחסר לו מכל וכל, ובעבור זה ידמה האדם בחלום כי הוא דבר אחר זולת עצמו, ד"מ הרועב חולם לרוב כי הוא אוכל מעדני מלך (בעבור שנפשו נמלאה מרעיונות כאלה בהתחלת השינה) ואם הקיץ אז יראה כי בטנו רעב ורק כבתחלה; הנה נראה בבירור כי אף כי שהחולם מרגיש שהרגיש ברעיונו המאכל אשר חלם כי ממנו אכל, על כל זה אין לו ידיעת־העצמו, כי הוא איננו יודע בהחלום ממעמד נפשו הרעיבה באמת, וכאלה רבות. ועל כולמו הנה נראה לפעמים אדם חולם כי הוא מת מובא לקבר ונקבר והוא — החולם — עומד על הקבר ורואה ושומע כל זאת ומי יוכל לומר עתה כי להחולם יש ידיעת־עצמו? (כי היא הסתירה היותר גדולה שהדבר היודע ומכיר את עצמו חי, ידע ויראה בעת הזאת ובמקום הזה כי הוא בעצמו מת ונקבר?)

ג) איזה חליים רעים ד"מ ההתעלפות (סינקאָפע, אָהנמאכט) או השגעון (וואַהנזיננ, וואַהנזין) כמו חולי הבטן (היפאָכאָנדער) המדמה כי יש לו נחש או שד בבטן, או עורב במוח הראש, או כי יש לו רגלים מזכוכית או מאבני שיש וכדומה.

ד) החזיון (קלערוואָיאַנס) או התרדמה המאגנעטיקא (עיין מזה יותר להלן §. 73).

§. 14.

כל פעולות הנפש הרבות והמשונות למיניהם יוצאים משלשה ראשים או כוחות העקריות (פרינציפיא קאַרדינאַליא) והן המה:

א) הכוח ההכרה (פרינציפיאום קאָגניציאָניס, ערקעננטניסֿפערמעגען), על ידו תכיר הנפש ותדע כל הדברים הסביבים לה. ויען כי על ידי הכח

§. 10.

שאלה. מהו החילוק מדבר אָרגאני לדבר בלתי־אָרגאני?

תשובה. לכל דבר אָרגאני יש א) יסוד וכח פנימי אשר הוא נושא וסובל הכל לכל חלקיו אחד לאחד, והוא רוחו ונשמתו. וכאשר נחתוך הדבר האָרגאני לכמה חלקים אז יאבד כוחו המחיה אותו או רוחו וישארו חלקיו פגרים מתים. ואלה החלקים יעפשו וישובו לעפר ולשאר יסודות דוממים אשר מהם נרכבו. — אכן בכל דבר בלתי אָרגאני אינו יש יסוד וכח פנימי אחד או רוח הסובל הכל. וכאשר נחתוך הדבר הבלתי־ או אנ־אָרגאני הנה חלקיו ישארו בצורתם ותיכונם כמו בראשונה. — ב) בכל דבר אָרגאני הנה חכח הזן והמגדל, נמצא בו ובתוכו, והוא מושך מבחוץ הדבר המזין (נוטריאעמענט, נאַהרונגסשטאָף) ומעכלו, ר"ל משווה אותו לדבר האָרגאני בעצמו ולכן נראה שממין מזין אחד הנה הרבה דברים אָרגאניים משונים זה מזה יכולין לזון א"ע ולהוסיף גידולם. (ד"מ השושנה והחבצלת פורחים בעמק אחד ויונקים מינק הארץ אחד, ועל כל זה צורתם ומהותם משונים זה מזה.) לא כן בדבר הבלתי־אָרגאני. צורתו ומהותו היא משונה לפי מצב המקום אשר ממנו ובו הוא נמצא וגדולו אינו מוסיף מבפנים רק מבחוץ ר"ל שהרבה חלקי הגשמיים השווים אליו באיכות, יאחזו על כל צדדיו מבחוץ (אַפּפּאָזיציאָן) כידוע בחכמת הדוממים (מינעראַלאָגיאַ) ובידיעת תוכן הארץ (געאָגנאָזיאַ).

§. 11.

שאלה. מהו הבעל חי ומהו הבלתי בעל חי?

תשובה. לבעל חי הנה יש א) ההתעוררת (איררימאַביליטאַט, ערלרעגבאַרקייט) ר"ל כח פנימי המקבל ההפעלות (איכפּרעסיאָנען, איינווירקונגען) אשר יצאו מהגשמיים ויפעילו על בעל החי והוא מרגישם ר"ל שעל ידי איזה שינוי במעמד נפשו או גופו הוא נותן ראיה (רעאַקציאָן, געגענווירקונג) כי הוא יודע ומרגיש ההפעלות אשר פעלו עליו. הכח הזה נקרא: כח ההרגשה (סענזאַציאָן, געפיהלסערמעגען). ב) כח ההתנועעת (פּאַקולטאַס מאָווענדי, בעוועגונגסערמעגען), ר"ל הבעל חי יכול להתנועע את עצמו ממקום למקום בלי שום סבה והפעלה מבחוץ רק ברצון עצמו ועל ידי תאות לבו, ולכן נוכל לומר: כל בעל חי הוא מניע ראשון או במוחלט; אכן כל בלתי בעל חי הוא מניע שני או במקרה.

הערה. ד"מ האבן על הגג אם יבוא רוח ויניעהו אז יפול לארץ וישליך הלאה עפר ועצים ושאר דברים, אשר ימצא על דרך נפילתו. בכאן הנה כמה דברים מתנועעים אכן כולם לא במוחלט כי התנועה איננה באה מתוכם רק מדבר אחר חוץ ממנם, כי להאבן הנה באה התנועה מהרוח, ולהעפר והעצים מהאבן הנופל וכו'. אכן תנועת האדם והבהמה יוצאים תמיד ממנם ולא ע"י דבר אחר מבחוץ. והבן.

§. 12.

שאלה. מהו דבר הנקרא בעל נפש חיה?

תשובה. הדבר בעל נפש חיה (ענס פיזיקא, פיזיש לעבענדיגעס וועזען) הוא האדם, היודע את עצמו (האַט איין זעלבסטבעוואוסטזיין) והנה הוא יודע מצב נשמתו ועצמותו בכל עת ורגע. ואם איזה הרגשה תולד בתוכו אז ידע זאת ההרגשה. והנה הוא יודע ג"כ כל השינוים

§. 7.

לידיעת הנפש יש שני דרכים:

הדרך האחד הוא מהמאוחר אל הקודם או דרך הנסיון (אַ פָּאסטעריאָרי, עמפּיריט). על ידו נדע פעולות הנפש השונות כאשר נראם יום יום יוצאות לנגד עינינו מן הכח אל הפועל.

הדרך השני הוא מהקודם אל המאוחר או דרך החקירה (אַ פריאָרי, ראַציאָנעלל). על ידו נגיע לידיעת הסיבות הפנימיות מכל פעולות הנפש, והחוקים הנטועים בנפשותינו, מי הם? ואיככה יוציאו מכח אל הפועל כל פעולות נפשותינו היוצאות לאור היום.

הערה. הננו נוכל לומר כי הדרך הא׳ יורינו מפעולות הנפש, והדרך הב׳ ממהות הנפש.

חלק ראשון.

פרק א מחיות האדם בכלל.

§. 8.

כמה טבעיים ופילוסופים קראו את האדם „עולם קטן" (מיקראָקאָסמוס) השוכן בהעולם הגדול (מאַקראָקאָסמוס), ובאמת ישרו דבריהם. כי בראשון חומר גוף האדם הנהו מורכב כמעט מכל היסודות הגשמיים; ושנית, צורת גוף האדם הנה היא כוללת כל יופי וכל שלימות הנמצאות תחת השמים.

הערה. חומר גוף האדם הנהו מורכב (לפי חכמת הפירוד [כעמיאַ] החדשה) מאלה היסודות: א) מאוויר החומצי (אָקסידום, זויערשטאָף) הנמצא לרוב באוויר ואשר בלעדו לא יוכל לחיות כל אשר נשמה בקרבו. ב) מאוויר המימי (הידראָגעניום, וואַסערשטאָף) הנמצא לרוב במים, כי משני חלקים אוויר מימי ומחלק אחד אוויר חומצי יכולים הבעלי כימיא להוציא מים חיים. ג) מאוויר הממית (אַזאָטום, שטיקשטאָף). יקרא כזה בעבור שכל בעל חי אשר ישאר בתוכו זמן מה לא יוכל לחיות. ממנו נמצאים באוויר הרקיע, ר"ל הסביב לנו, ארבעה חלקים ורק חלק אחד בו חומר חומצי. ד) מאוויר הגחלי (קאַרבאָניום, קאָהלענשטאָף) היוצא בשריפת העץ לגחלים. האוויר הזה ממית ג"כ האנשים השוכנים בתוכו. הנה הוא נכלל בהלהב הירקרק (גרין) היוצא מגחלים בוערות והוא יש ג"כ בהרבה בורות ומרתפים (קעללער) והן המה ממיתים אדם ובהמה הקרובים אליהם (כמו „המערות הכלבים" [הונדסגראָטטען] במדינת איטאליא). ה) מן נאַטריום. הוא ג"כ גשם יסודי הנכלל בעשב (זאָדאַפפלאַנצע) הפורח על שפת הים. ו) מן קלאָרום (קלאָר, אַלידום אָקסימוריאַטיקום) או אוויר המלח היוצא בדרך הכימיא מהמלח. הוא קשה מאוד לשאוב ושורף כל צמח וחי. ז) מהברזל. ח) מהגפרית (זולפור) וכו׳ וכו׳.

§. 9.

האדם באשר שחומר גופו הוא מורכב מיסודות דוממים הנה הוא דומם (אַנאָרגאַניקום, אונאָרגאַניטעס וועזען) אכן לפי צורת גופו האדם הוא צומח ובעל חי (אָרגאַניקום, אָרגאַניטעס וועזען), ובעל איברים.

§. 3.

שלשה מדרגות יש לאדם בראותו והכרתו הדברים הסביבים לו בעולם:

המדרגה הא׳ היא הכרת החושיית, הפרטית או החיצונה (זינגליכע וואהרנעהמונג), ר״ל כאשר יראה או ישמע דבר אחד חושיי ויאמר: דבר זה אשר אני רואה ושומע הנה הוא כזה. ד״מ הנני רואה תפוח אדום, הנני שומע צלצלי תרועה.

המדרגה הב׳ היא הכרת השכלית, הכללית או הפנימה (פערשטאנד׳ס־ערקענטניס) ר״ל באשר הרואה או השומע יחקור אחר עשיית הדבר אשר יראה או ישמע, ויפשיטה מהמקרים*), ויכיר כי העצמית לא תשונה ולא תאובד אכן המקרים שונים ונאבדים בכל עת, אז יכיר ג״כ כי לכל נמצא חושיי יש עצם בלתי נופל תחת החוש והוא הכח (קראַפט) הפנימי אשר על ידו הדבר החושיי נמצא והוא הסובל אותו.

המדרגה הג׳ היא הכרת התבונה (פערנונפט־ערקענטניס) אשר על ידה יחקור האדם אחר יסוד הראשון לראשונים, ותכלית האחרון לאחרונים מכל דבר נמצא, אף כי באמת לעולם לא יגיע בחקירתו האנושיית המוגבלת לראשית ואחרית כל דבר.

*) על דרך הפשט ההגיוני. (עיין יסודי ההגיון 3 .§)

§. 4.

האדם הרואה או השומע דבר חושיי על ידי חושיו ונפשו יודעת בבירור את אשר ראה או שמע, הנה יאמר כי יש לו ידיעה ברורה (קלאַרע קענטניס) מדבר זה, אכן אם גם בעיני שכלו (כפי מדרגה ב׳) הביט והשקיף השקפה שכלית (רעפלעקציאָן) והכיר מהו העצמית ומהו המקריים בהדבר, אז יאמר כי יש לו הכרה ברורה (קלאַרע ערקענטניס) מדבר זה. — קיבוץ הכרות הרבה המיחסות א״ע לענין אחד ע״י קישור הגיוני (לאָגישע פערבינדונג) יעשה חכמה (וויססענשאַפט, סציענטיא), והקישור בפני עצמו יקרא שטה או סיסטעמא.

§. 5.

ראשית כל חכמה לפני האדם היא לדעת את עצמו. כי טרם אשר ידע מי הוא, מאין מוצאו, מהות חייתו וכוחות נפשו, לא יוכל לדעת מאומה מכל אשר בארץ. לכן ידיעת האדם (אנטראָפּאָלאָגיאַ) היא מבוא לכל הידיעות (מלבד חכמת ההגיון, כי הוא יסוד כל רעיון וחקר).

§. 6.

ידיעת האדם נחלקת לשני חלקים:

החלק הראשון יודיענו מחיבור ובנין גוף האדם (חכמת הניתוח, אַנאַטאָמיע) ועל איזה חק וסדר כוחות הגופניות החיוניות אשר בו (ד״מ כח הזן, כח המעכל, כח הדוחה, כח המניע האיברים וכדומה) יעשו ויפעלו ויכוננו פעולותיהם. הידיעה הזאת תקרא פיזיאָלאָגיאַ. השני הידיעות האלה הנם מבוא היותר הנהוץ לחכמת הרפואה.

החלק השני יודיענו ממהות כוחות נפשינו המשכלת. החלק הזה יקרא ידיעת הנפש (פסיכאָלאָגיאַ, זעעלען־לעהרע) וזהו הידיעה אשר נעסוק בה בפרטות בזה הספר.

ספר שלישי

מחכמת הנפש

(Psychologia).

ליטעראטורא.

הספרים היותר מהוללים המדברים מידיעת הנפש המה כתובים בשפת אשכנזית וצרפתית.

ד״מ בלשון אשכנזית.

פזיכאָלאָגיע פאָן הערבארט,
— פאָן קיזעוועטעה,
— פאָן באֶק, היינראָטה.

בלשון צרפתית.

ספרי קוזין (Cousin) ועוד הרבה.

פתיחה.

מיסודי הידיעה בכלל.

§. 1.

כל ידיעות האדם הנה הן מיוסדות על ידיעת עצמו (זעלבםטבעוואוסטזיין, אויטאָגנאָזיאַ) ר״ל באשר הוא יודע ידיעה מוחלטת כי הוא נמצא. לכן יסוד ושורש הראשון לכל ידיעותי ורעיונותי הנהו: אני יודע כי הנני נמצא. (עיין בספר מה שאחר הטבע.)

§. 2.

ידיעת עצמי ר״ל הידיעה כי אני הנני נמצא הנה מקושרה ונאחזה בידיעת זולתי, ר״ל כי יש בעולם דבר אחר זולתי אשר הוא ג״כ נמצא. כי כאשר שאני יודע אותי הנני יודע כי אני אינני דבר בלי גבול ותכלית רק בהיפך דבר מוגבל ותכליתי. וכל אשר יש מחוץ לגבול זה, הן הוא דבר אחר חוץ ממני או נמצא זולתי. לכן יסוד ושורש שני לכל ידיעותי ורעיונותי הנהו: אני יודע כי יש זולתי דבר אחר ג״כ נמצא. הפילוסופים קוראים ידיעה הראשונה בשם ידיעת האני (בעוואוסטזיין דעס איך) וידיעה השניה: ידיעת הבלתי־אני (בעוואוסטזיין דעס ניכט-איך).

פרק ו מתועלת הגשמיים (טעלעאָלאָגיע).

§. 95.

גדר מושג התועלת (צוועקמעסיגקייט) הוא מציאות דבר אחד המשלים השלמת איזה תכלית (צוועק) ידוע. התכלית הזה יוכל לנוח בתוך הדבר הזה ואז יהיה הדבר תכלית עצמו או הוא מונח מחוץ להדבר הזה ואז יהיה הרבר הזה רק הכלי (אינסטרוּמענט) למצע התכלית אבל לא התכלית בעצמו.

§. 96.

כל דבר ארגאני הוא תכלית עצמו כי כל חלק הוא בו בשביל הכל והכל הוא בו בשביל כל חלק כי אם יחסר איבר אחד אז לא יהיה קיום בשלימות לכל האָרגאניסמוס וכן אם יחסר האָרגאניסמוס בכלל; ממילא יחסרו כל איבריו כי מציאת האחד הוא תנאי מציאות השני ולכן כל הלק בו הוא פועל ונפעל והיינו הוא הכלי והוא התכלית בעצמו ולכן ממילא כל אָרגאניסמוס הוא תכלית עצמו (זעלבסטצוועק)

§. 97.

יען שכל הטבע הוא לפי (§. 66) אָרגאניסמוס הגדול לכן נראה כי הטבע הוא תכלית עצמה ומציאות העולם היא בעצמו תכלית מציאות העולם.

ויען כי בכל ארגאניסמוס ימצאו איברים היותר נעלים במדרגה מאחרים (ד"מ הראש הוא יותר נעלה במדרגה מהרגל וכדומה) לכן בכל הנמצאים נמצא ג"כ שינוי גדול במדרגותם וזהו בעצמו הסולם הבריאה אשר זכרנו למעלה (§. 94) אשר בו עומד האדם על ראשו להודיע לכל כי הוא ראש הבריאה. אכן האדם לא יגאה על זה כי כסא מלכותו למשול על כל שאר הטבע הוא אינו נולד עמו כי האדם הנולד היום הוא היותר חלש מכל בעל חי בעולם אכן רק ע"י תבונתו יוכל הוא לכבוש את כל הטבע ולמשול עליה ולכן נראה כי תנאי הראשון ממציאות האדם הוא השלמת תבונתו כי בלעדי זאת הנה האדם עוד יותר שפל במדרגה מבהמות וחיתו יער ולכן רק השלמת הדעת והתבונה, הצדק והיושר הוא הנס אשר נתנוסס בו כי זהו חיינו וזהו שורש ומשען ממשלתינו על הארץ. ה' יעזור לנו לילך תמיד בדרך התבונה.

תם ספר שני.

§ 93.

כאשר הטבע בכלל היא אָרגאניסמוס גדול (§. 66) כמו כן הנה הטבע בכלל היא ג"כ דבר חיוני גדול אכן כמו שהאָרגאניסמוס בהטבע יתגלה א"ע ביתר שאת רק באיזה נמצאים בה (גשמיים ארגאניים) כן יתגלה א"ע החיים ביתר שאת רק באיזה דברים מבין הגשמיים הארגאניים. הגשמיים האלה נקראו בשם בעלי החיים (לעבענדיגע וועזען, אנימאליא), והחלק השני מהגשמיים הארגאניים אשר אינם בעלי חיים נקראו בשם צמחים (פפלאנצען, וועגעטאביליא). -- ההפרש הגדול הנמצא בין הבעלי חיים ובין הצמחים הוא כי להראשונים יש ההרגשה (עמפפינדונג, זענזאציאָ) והכח להתנועע א"ע בבחירה ממקום למקום (ווילקירליכע בעוועגונגספעהיגקייט, לאָקאָמאָטיוויטאס ספאָנטאנעא) לא כן בהצמחים כי אין להם לא הרגשה ולא תנועה בבחירה. הכח הזה אשר יתן לבעלי החיים אפשרית ההרגשה והתנועה הבחירית נקרא בשם כח החיים (לעבענסקראפט, וויס וויטאליס).

§. 94.

בהטבע נמצא כמו סולם אחד אשר בו מדרגות שונות וכל הנמצאים הנם עולים ויורדים בו. המדרגה היותר תחתונה הוא מדרגת הדוממים (אינארגאניא) במדרגת הדוממים בעצמה נמצאים דוממים יותר קטנים במעלה, היותר גדולים המה עומדים כביכול על הגבול בין ממלכת הדוממים ובין ממלכת הצמחים והן המה הדוממים אשר להם קריסטאליזאציאָ מסודרה (עיין בהספר מידיעת הדוממים באוצר החכמה). - המדרגה השנית הוא מדרגת הצמחים. בזה המדרגה בעצמה הנם נמצאים איזה מהם יותר קטנים במעלה העומדים כביכול על הגבול בין ממלכת הצמחים ובין ממלכת הדוממים (והמה הצמחים קריפטאָגאמעס, עיין בידיעת הצמחים) ואחרים מהם המה יותר גדולים במעלה (פאנעראָגאמען) ואיזה מהם עומדים ג"כ על הגבול בין ממלכת הצמחים ובין ממלכת הבעלי חיים (הן המה הצמחים בעלי הרגשה ותנועה) *). — המדרגה השלישית היא מדרגת הבעלי חיים. גם פה נמצא בעלי חיים ממעלה קטנה, העומדים על הגבול בין ממלכת הבעלי חיים ובין ממלכת הצמחים (הן המה הבעלי חיים הנקראים צאָאָפיטעס **) ואיזה מהם המה נעלים במדרגה ר"ל כחות נפשם הטה יותר קרובים מצד ההשכלה אל נפש האדם (ד"מ הקופים) ועל ראש הסולם הזה עומד בן האדם יציר שחק אשר בו נשמת אלהים ממעל וחלק שדי במרומים ולכן נוכל באמת לקרוא את האדם בשם מלך הבריאה או העולם הקטן (מיקראָקאָסמוס) כי הוא כולל בתוכו כל המדרגות התחתונות ממנו ורק הוא, הוא מוכשר לקנות לו שלימות בלי שיעור וקצבה, ורק לו התבונה הנעלה לחפוש אחר קץ וראש כל דבר, ורק לו הרצון החפשי להיות צדיק וישר קדוש וטהור ולהדמות יותר ויותר אל הבורא העליון ב"ה אדון כל הברואים.

הערה א. ד"מ הצמח הנקרא מימאָזא פודיקא המתרחק א"ע אם ירצה איש לנגוע בו, וכן הצמח הנקרא העדיזארום גיראנס הכולל שלשה עלים המתנועעים את עצמם בסדר נפלא זה אחר זה כי קודם שלא יכלה האחד את תנועתו לא יתחיל השני. וכאלה וכאלה.

הערה ב. ד"מ האלמוגים (קאָראַללען), פאָליפען וכדומה.

ראליטָעט). וכח הדוחה האָרגאני יקרא בשם כח השורף (קָאנסומזיאָנסקראפט, ווים קאנסומזיאָנים).

הערה. חלק אחד מכח הדוחה האָרגאני הוא ג״כ כח-המבריא (ווים מעדיקאטריקס, היילקראפט) ר״ל כי אם יפעל על גשם אָרגאני אחד איזה פעולה מבחוץ המזקת לקיומו אז מייגע א״ע הכח המבריא להרחיק הפעולה הזאת מתוך הגשם. גם כל הרפואות אשר יתנו הרופאים להגוף בחליו המה רק דברים העוזרים להטבע ביגיעתה הזאת והרופא הוא רק משרת הטבע (מיניסטער נאטוראע) אבל לא כאשר ידמו כמה רופאים להיות אדוני הטבע (מאגיסטרי נאטוראע).

§. 92.

הכח השני הראשי אשר נמצא בכל אָרגאניסמוס הוא כח המוליד בדומה (פָארטפפלאנצונגסקראפט, ווים פראָפאגאטריקס); ר״ל כל אָרגאניסמוס הוא נושא בתוכו הכח לא לבד לקיים א״ע קיום האישי רק לקיים א״ע ג״כ קיום המיני כי אף שהאישיים (אינדיווידואַ) מהאָרגאניסמעס יאבדו וימותו עכ״ז לא יאבדו לעולם מיניהם (שפעציעס). ההולדה (צייגונג, גענעראציאָן) הוא ההוצאה מהכח אל הפועל מהזרע (זאַמע, קיים, זעמען) הנטבע בתוך אָרגאניסמוס המוליד, ויען שלרוב הנה נחוץ לההולדה שיהיו שני אָרגאניסמעס ממין אחד (והיינו הזכר והנקבה) לכן יקרא כח ההולדה ג״כ בשם חפץ השגל (בעגאטטונגסטריעב, געשלעכטסטריעב, ניזוס זעקסואַליס). והנה נראה להלן (בהספרים מידיעת הצמחים ומידיעת בעלי החיים) כי החפץ הזה הוא נטבע בכל מיני האָרגאניסמעס (ר״ל הן בהצמחים והן בבעלי החיים). בכל אָרגאניסמוס נמצאים איברים פרטיים המשמשים לההולדה והנקראים איברי ההולדה (געשלעכטסאָרגאנע, אָרגאנא גענעראציאָנים).

הערה. השאלה אם יש רק הולדה בדומה בהטבע (גענעראציאָ האמאגענעא) אבל לא הולדה בלתי בדומה (גענעראציאָ העטעראָגענעא), הוא שאלה אחת אשר נתנה מקום לדיעות ישונות כי אף שרוב גשמיים האָרגאניים המה מולידים בדומה ר״ל גשם אחד חדש הדומה להם במין, עכ״ז נמצא ג״כ במעלות היותר תחתונות ממלכת הצמחים וממלכת החיות איזה מינים אשר יש עליהם ספק גדול אם המה נולדו מאבות ממיניהם ועוד יותר מזה הנה יש לנו ספק גדול אם המה נולדו מחומר אָרגאני (גענעראציאָ אוניוואָקא) אבל בהיפוך כמה ענינים וטעמים יורו לנו בהם כי המה נולדו מעצמם מן ממלכת הדוממים (גענעראציאָ אֶקוויוואָקא) ויש עוד הרבה טבעיים האומרים כי אם בימינו נראה איזה בעלי חיים וצמחים קטנים נולדים בלי זרע רק מליחות וחום האדמה הנה הוא בברור כי בתחלת בריאות הארץ אשר אז האדמה היתה הרבה יותר חמה והרבה יותר מליאה ליחות מאשר היא היום, הנה הצמחים וגם הבעלי חיים היו יכולים להולד מעצמם ר״ל בלי שום זרע בדומה ובדרך זה יעקשו לבאר להם יציאת בעלי החיים והצמחים הראשונים (אבות כל הבעלי חיים והצמחים הנמצאים כעת) על פני הארץ. אכן הדיעה הזאת היא נופלת תחת הרבה ספיקות וכמה טבעיים יכחישו אותה מכל וכל, ויאמרו כי בכל מקום אשר ידמו לנו כי בעלי חיים קטנים נולדים מעצמם הנה המה נולדים באמת מבצים אבל אלה המה קטנים מאוד ולכן לא נוכל לראות אותם ולדעת מציאותם.

*

פרק ה מחוקי צורות הגשמיים (אָלגאנאָלאָגיע).

§. 89.

בשם גשם בעל איברים (אָרגאניסמוס) נקרא גשם אחד אשר לא לבד שהוא מורכב מאיברים (אָרגאנע) רבים אשר כולם פועלים לתכלית אחד, אבל הוא כולל ג"כ בתוכו כח אחד אשר על ידו הוא יצא לאור ואשר על ידו הוא נשאר במציאות. עד"ז כל בנין העולם (השמש הארץ הירח והכוכבים) המורכב מחלקים בלי תכלית הפועלים כולם לתכלית אחד והיינו למציאות העולם, נוכל לקרוא אותו בשם אָרגאניסמוס מהעולם (וועלטאָרגאניסמוס), אכן באשר שאיכות תולדת ופעולת האָרגאניסמוס הגדול והנורא הזה הוא נעלם מאתנו *) לכן נקרא בפרטות בשם אָרגאניסמוס רק איזה גשמיים הנמצאים על פני הארץ. ולכלל הגשמיים האלה שייכים גם אנו בני האדם.

הערה *). כי הידיעה החופשת אחר איכות הולדת העולם (קאָסמאָגאָניא) הוא כוללת אור וחושך מעורב, ואמת ושקר יפגעו שמה.

§. 90.

הכח אשר יכריח את החומר לקבל צורת אָרגאניסמוס נקרא כח הצר (בילדונגסקראַפט, ויס פלאַסטיקא) ובאשר שבהחומר נטבע התאוה להוציא צורות (אָרגאניזאַציאָן) מהכח אל הפועל בכל מקום אשר נמצאו תנאי הוצאת הצורות האלה מהכח אל הפועל, ר"ל בכל מקום שימצא חלק אחד מחומר אשר הוא מוכשר לקבל איזה צורה (בילדונגספֿעהיגע מאַטעריא, מאַטעריא פֿאָרמאַביליס), לכן נקרא הכח הזה ג"כ בשם החפץ לצור (בילדונגסטריעב, ניזוס פלאַסטיקוס). — הכח הזה הוא ג"כ כח ראשי או יסודי נטבע בהחומר. הגשמיים אשר בהם נמצא הכח הזה בפועל נקראו בשם גשמיים אָרגאניים (אָרגאַנישע קערפער); הגשמיים אשר בהם נמצא הכח הזה רק בכח (ר"ל הבלתי מוכשרים לקבל צורת אָרגאניסמוס) נקראו בשם גשמיים אנאָרגאניים (אונאָרגאַנישע קערפער).

§. 91.

הכח הראשון אשר נמצא בכל אָרגאניסמוס (ואשר יקרא ע"ד כלל בשם כח אָרגאני) הוא כח הזן (ערנעהרונגסקראַפט, ויס נוטריקס). ההזנה הזאת תעשה באופן הזה: העצם האָרגאני (או האָרגאניסמוס) ימשוך אליו מחוץ איזה חומריים וישנה אותם בתוך איבריו, באופן כי המה יתאחדו עמו ויבקיעו בכל חלקיו ויעשו גם המה לחלקי האָרגאניסמוס. אכן קצת מהחלקים האלה אשר אינם מוכשרים לקבל צורת האָרגאניסמוס ידחו ממנו אל החוץ. ע"י זה נראה כי כל עצם אָרגאני הוא עומד במלחמה תדירה (פֿאָרטוועהרענדער קאַמפף) עם הטבע הכללית כי הוא מיגע א"ע בלי ליאות למשוך בתוכו חומריים מבחוץ ולשנות אותם כפי החוקים הנטבעים בתוכו הנקראים חוקי אָרגאניים (אָרגאנישע געזעטצע). ע"י כח הזן ישלים האָרגאניסמוס בכל רגע ורגע חלקיו אשר אבד ע"י כח הדוחה האָרגאני הנטבע בו (לא כח הדוחה מהחומר בכלל!) וע"י זה יוכל האָרגאניסמוס להגדיל הולך וגדול ולישאר בחיים עד גבול ידוע ומוגבל. ולכן יקרא הכח הזן ג"כ בשם כח משלים האיבוד (הערשטעללונגסקראַפט, ויס רעסטוי-

§. 87.

הנה ראינו למעלה (§. 33) שהשכל מכריח אותנו לקבל לכל מסובב סבה אחת מספקת נמצאה מחוץ להמסובב (כי אין דבר יוכל לשנות א"ע) ויען שבהחומר באשר הוא חומר לא נמצא שום כח אחר רק כח התנועה, לכן נראה בברור כי אם יש לחומר אחד כמות מיוחד מתנועה אז לא יוכל הוא מעצמו לשנות סדר או מהירת תנועתו, ולכן יצא לנו חק השביעי הנקרא חק העצלות (געזעטץ דער טרעֶגהייט, איגערטיא) ר"ל אם גשם אחד יתנועע אז צריך הוא שיתנועע מעצמו בהתנועה אשר יש לו עד עולם, ואם יהיה גשם אחד מניח, אז צריך הוא שיעמוד במנוחתו*) זאת עד עולם אם לא יבוא סבה אחרת מחוץ אשר תשטון את תנועתו או את מנוחתו.

הערה *). באמת המנוחה היא ג"כ תנועה בכח אבל לא בפועל והיינו אם ימצאו בגשם אחד שני תנועות שוות בסדר הסותר (ר"מ אם תכריח תנועה אחת את הגשם להתנועע למעלה, ותנועה אחרת תכריח אותו להתנועע למטה, אז לא יוכל הוא להתנועע לא למעלה ולא למטה ולכן ינוח) יותר מזה ידובר בהלימוד משיווי כוחות התנועה (סטאטיקא) בחכמת הטבע.

§. 88.

הנה אמרנו למעלה (§. 78) כי ע"י כח המושך (קאָהעזיאָן) יאחזו חלקי החומר הקטנים בלי תכלית זה יעם זה, אכן יען שהמאסע מכל אחד מהחלקים הקטנים האלה היא קטנה מאוד לכן ג"כ כמות כל כח המושך הפועל מכל אחד מהם הוא ג"כ קטון מאוד (§ 81) ויען כי כח המושך יתמעט ביחס רבות המרחק מהמושך להנמשך, לכן הנה הוא בברור כי חלקי החומר לא יוכלו להיות אחוזים ונאחדים זה עם זה רק אם יהיו מונחים קרובים זה לזה מאוד מאוד ולכן אם ע"י איזה סבה חיצונית ירוחקו החלקים האלה זה מזה חוץ לגבול פעולת כח משיכתם, אז לא יוכלו להיות עוד אחוזים זה לזה ויתפרדו בחלקים*); ויען כי מספר חלקי החומר נוכל לצייר לנו כי הוא גדול בלי תכלית לכן נוכל ג"כ לצייר לנו אפשרית חלוקת החומר (טהיילבאַרקייט דער מאטעריע, סעקאבילִיטאס) ההולכת עד בלי תכלית אף כי בכל פעם אשר נחלק באמת חומר אחד, מספר החלקים (טהיילע, פאַרטעס) יהיה תמיד מספר תכליתי ולא בלתי בעל תכלית. (תדמה האמור למעלה §. 57)

הערה *). באמת אם נחתוך גשם אחד בחלקים רבים ע"י סכין או שאר כלי החיתוך, אז איננו עושים דבר אחר רק שאנחנו בוקעים ומדחיקים פי הסכין אשר הוא דק מאוד בין שני חלקי החומר הקטנים מאוד מאוד ומכריחים אותם בדרך הזה להתרחק זה מזה חוץ מגבול פעולת כח המושך (קאָהעזיאָן) וממילא יפלו החלקים האלה מאגודת אחוזתם ויהיו לחלקים רבים. איזה פילוסופים קדמונים מכת האטאָמיסטעס דמו כי לכל אטאָם אחד יש כמין ווי העמודים אשר ע"י זה הנם אחוזים זה בזה ואם נחתוך חומר אחד בחתיכות אז נקלקל הווים האלה. אחרים מהם אמרו כי האטאָמעס הנם נאחזים זה לזה ע"י לחה אחת. אכן כל אלה המה דעות נפסדות והמה ג"כ למותר כי כח המושך הנקרא קאָהעזיאָן הנטוע בכל חלק מחלקי החומר הוא אוחז כל חלקי החומר זה אצל זה. כמו שכח המושך הנקרא אטראקציאָן מושך כל גשם אחד אל גשם אחר.

ולא יגרע מעולם ועד עולם וכמו שהוא נטבע בטבע תחלת בריאות העולם כן יהיה ולא ישונה. מזה החק יצא ג"כ אפשרית העברת התנועה (מיטטהייִלונג דער בעוועגונג) כי ד"מ אם גשם אחד יתנועע, ויפגע בדרך תנועתו גשם אחר נח (בלתי מתנועע) אז כאשר שהגשם הראשון לא יוכל להבקיע בתוך גשם השני (§. 79) כדי לילך להלן בתנועתו ויען כי התנועה הנמצאה כעת בו לא תוכל להאבד, לכן ידחה הוא את הגשם השני בדרכו לפניו, ויניע גם אותו והיינו הוא מעביר תנועתו (כולה או חלקה) ממנו אל גשם אחר. ולכן נקרא הפעולה הזאת בשם העברת התנועה.

§. 84.

הנה ראינו שגודל התנועה תולה מצד אחד מגודל המאסע מהגשם המתנועע, ומצד השני מגודל מהירות התנועה ולכן יצא לנו החק הרביעי ביחס העברת התנועה והוא: לפי גדולת המאסע מגשם אחד המתנועע ולפי גדולת מהירת תנועתו כן תהיה כמות התנועה (קוואנטיטעֶט דער בעוועגונג, קוואנטיטאס מאָטוס) העובר ממנו אל גשם אחר אשר הוא פוגע בו בדרך תנועתו.

הערה. אם נציין כמות התנועה באות ק (קוואנטיטאס מאָטוס), ונציין המאסע מהגשם המתנועע באות מ ומהירתו באות צ (צעלעריטאס) אז יהיה ק = מ . צ ר"ל הגשם הנפגע ירווח כמות התנועה אשר תהיה שוה להפראָדוקט היוצא אם נכפיל המאסע מגשם הפוגע עם מהירת תנועתו וממילא יאבד הגשם הפוגע גם כן כמות התנועה אחר אשר הוא שוה אל ק = מ . צ (עיין בחכמת הטבע §. 62).

§. 85.

יען כי לכל גשם באשר הוא חומר יש כח המושך וכח הדוחה לכן בעת אשר יפגע גשם מתנועע אחד בדרכו בגשם אחר ויעביר לו תנועתו (כולה או חלקה) הנה תצא ביניהם הכאה או דחיה אחת (טטאָס, אימפולס) ופה ימשול החק החמישי והוא בעת שהפועל יפעל על הנפעל, יפעל ג"כ הנפעל על הפועל בחזרה באופן שפעולת הפועל על הנפעל (ווירקונג, אַקציאָ) תהיה שוה לפעולת הנפעל על הפועל בחזרה (ריקווירקונג, רעאקציאָ). החק הזה נקרא חק הפעולות בחזרה (רעאקציאָנסגעזעטץ, אנטאגאָניסמוס).

§. 86.

אם גשם אחד ישנה סדר או מהירת תנועת גשם שני או יוציא אותו מן המנוחה אל התנועה או מן התנועה אל המנוחה (עיין §. 87) אז תהיה השינוי הזאת יוצאת לאט לאט (טטעטיג, קאָנטינואירליך) ולא בפעם אחת בדילוג. כי הנה אמרנו למעלה כי הכח הדוחה פועל רק בנגיעה (§. 80.) ולכן אם ידחה גשם אחד מתנועע את גשם אחר מניח הנה יגיע ברגע הראשון רק בקצת חלקיו ר"ל באיזה נקודות בו. ברגע השנית יגיעו וידחו החלקים הנדחים האלה איזה חלקים אחרים הקרובים להם וידחו אותם. וכן בדרך הזה להלן עד כי אחר כלות איזה זמן (איזה רגעים) יהיו כל חלקי הגשם הנפגע נפעלים מכח תנועת גשם הפוגע ורק אז יתחיל הגשם המניח להתנועע. הפישוט הזה מכח תנועת גשם הפוגע לאט לאט אל כל חלקי גשם הנפגע יקרא עירור התנועה (קאָמוניקאטיאָ מאָטוס, אנרעגונג דער בעוועגונג) ולכן נקרא חק הששי מחוקי התנועה: חק עירור התנועה לאט לאט (געזעץ דער אונאבזעטצטען טטעטיגקייט). תדמה §. 43.

ולכן נוכל ג"כ לומר לפי שהמאססע תהיה יותר גדולה או יותר קטנה בגשם אחד, יותר גדול או יותר קטון יהיה כמות כח המושך וכח הדוחה היוצאים ממנו. אכן יען שהכח המושך, הפועל לבדו ממרחק (עיין § הקודם) הוא מתפשט את עצמו אל כל צד ורוח ביציאתו מהגשם המושך, לכן הוא בהכרח שיתמעט כוחו הולך וחסר לפי שיהיה המרחק הנמצא בין הגשם המושך ובין הגשם הנמשך גדול או קטן, ולכן נבאר לנו ע"י זה החק השני והוא: לפי גודל המרחק הנמצא בין הגשם המושך ובין הגשם הנמשך, לפי זה יהיה כח המושך אשר יפעיל על הגשם הנמשך, יותר חלש *).

הערה. *) ע"י נסיונות רבות נדע כי ההתמעטות הזאת עומדת ביחס מהופך אל מרובעי (קוואדראטע) המרחקים. כן ד"מ אם יהיה הגשם ב מרוחק מן א שני אמות, והגשם ג הוא מרוחק מן א ארבע אמות, אז יהיה יחס כח המושך הפועל מן א על ב אל יחס כח המושך הפועל מן א על ג שוה ליחס מספר ששה עשר אל מספר ארבעה, כי המרובע מן שנים הוא ארבעה והמרובע מארבעה הוא ששה עשר. (יותר מזה וגם המופת ההנדסי לזה החק, ימצא הקורא בהחלק מחכמת הטבע).

§. 82.

יען שכמות המושכים היוצאים משני גשמיים המה שוים ליחס המאססע משני הגשמיים האלה (§ הקודם) לכן הוא בהכרח שהגשם ממאססע היותר קטנה יתקרב א"ע אל הגשם ממאססע הגדולה אבל לא בהיפוך, ואם תהיה המאססע הגדולה הרבה והרבה אלף או ריבוא פעמים יותר גדולה ממאססע הקטנה אז יהיה הכח המושך היוצא מהמאססע הקטנה קטון כל כך עד שנוכל לומר כי הוא מאומה ובלתי נמצא. ולכן נוכל לבאר לנו למה נופלים כל הגשמיים הנמצאים על הארץ ממעלה למטה והיינו מעל פני הארץ נגד מרכז כדור הארץ; כי כדור הארץ הוא גדול כל כך ביחס לכל הדברים הנמצאים עליו (ד"מ עצים ואבנים צמחים ובעלי חיים גם בתים והרים וכדומה) והיינו המאסע מכדור הארץ הוא גדולה כך ביחס להמאסע מכל הדברים הנמצאים על פניה, שרק כח המושך היוצא ממנה ופועל על כל הדברים הנמצאים על פניה יכול לפעול באמת, וכח המושך היוצא מכל הדברים האלה ופועל על כדור הארץ הוא כמעט מאומה, ויען (כמו שנראה בחכמת הטבע) שכח המושך הנמצא בכדור הארץ (ובכל גשם כדורי) הוא יותר חזק בנקודת המרכז לכן יפלו כל הדברים הנמצאים על הארץ ממעלה למטה והיינו נגד מרכז הארץ. הכח המושך הזה היוצא מהארץ ופועל על כל הדברים הנמצאים עליה נקרא כח הכובד (טשועהרקראפט, וויס גראוויטאציאָנים).

§. 83.

יען שמציאות החומר הוא נקשר בקשר חזק עם הכח התנועה והיינו עם השני כחות הראשיות הנמצאות בו, באופן שמציאותו בלתי מציאותם הוא נמנע (§. 78) ויען כי (לפי §. 43) אין שום חלק מחלקי החומר יוכל להאבד וליפול תחת הכליון, לכן הוא בהכרח שגם אין שום חלק מכמות כח המושך וכח הדוחה הנטבע בהטבע מימות עולם, לא יוכל להאבד וכן אין שום חלק כזה לא יוכל ג"כ לצאת מהאין אל היש (§. 43) ולכן יצא לנו החק השלישי והיינו שכמות התנועה (כח המושך וכח הדוחה) הנמצא בכל הטבע (ר"ל בכל חלקי החומר הנמצאים בעולם) לא יוסיף

§. 78.

גדר החומר מכריח אותנו לקבל ששני הכוחות האמורים (והיינו כח המושך וכח הדוחה) פועלים תמיד ביחד בכל חומר באשר הוא חומר. כי אם היה פועל בהחומר רק כח המושך אז היו צריכים חלקי החומר להתקרב את עצמם זה לזה יותר ויותר באופן שיצומצמו לסוף רק כנקודה אחת ואז לא היה יכול החומר למלאות שום מקום, ואם היה בהיפוך פועל בהחומר רק כח הדוחה אז היו צריכים חלקי החומר שיברחו זה מזה תמיד יותר ויותר ואז לא היה באפשר שהחומר יהיה מוגבל ע"י איזה תמונה, ולכן הננו מוכרחים לקבל כי ששני הכוחות האלה פועלים ביחד בכל חומר. אכן יען כי לכל כח מיוחד הנמצא בהטבע יש מעלה אחת מיוחדת (§ 25) לכן אם יהיו המעלות משני הכוחות האלה שוות אז יהיו המה במעמד משקל שיווי הכוחות (גלייכגעוויכט, עקוויבער) ר"ל הצמצום לא יכריע על הפישוט ולא הפישוט על הצמצום, אכן אם ע"י איזה סבות חיצונות יתוסף כח המושך אז יכריע כח הצמצום והחומר יעשה יותר קטן ואם יתוסף כח הדוחה אז יכריע כח הפישוט והחומר יעשה יותר גדול. הנה נראה כי תנאי מציאות החומר הוא מלחמה תמידית בין השתי הכוחות האלה, והמלחמה הזאת היא בעצמו החומר ולא דבר אחר, והבן.

§. 79.

יען שכל החומר הוא תמיד ממלא מקום אחד מוגבל, לכן הוא בהכרח ששני חומריים לא יוכלו למלאות בעת אחת מקום אחד מוגבל. האיכות הזה מהחומר יקרא איכות בלתי־אפשרית הבקיעה (אונדורכדרינגליכקייט, אימפענעטראביליטאס) כי אם היה באפשר שיבקיע אף חלק אחד מחומר אחד בתוך חלק אחד מחומר אחר וימלאו שניהם מקום אחד אז היה זאת באפשר בכל החומר וזה הוא סותר למושג החומר.

§. 80.

אף כי הכח המושך והכח הדוחה המה שוים בכל אופני פעולותיהם, עכ"ז יש הפרש גדול ביניהם והוא כי הכח המושך פועל ג"כ במרחק (פער דיסטאנציאם) כי אף אם יהיה ריקות אחד נמצא בין הגשם המושך ובין הגשם הנמשך עכ"ז יפעל המושך על הנמשך, לא כן בכח הדוחה כי הוא פועל רק בנגיעה (פער קאָנטאקטום) ואם לא יגע המדחה את הנדחה בשום צד אז לא ידחה אותו. — ולכן נוכל לומר כח הדוחה הוא כח גבולי כי הוא פועל רק על גבולי הגשמיים.

§. 81.

יען שבכל חלקי החומר הנם נטועים השני כוחות הראשיות הנזכרות לכן הוא ברור שאם יהיה גשם אחד יותר גדול מחבירו אז תהיה בו כמות הכוחות הראשיות יותר גדולה מאשר היא בהגשם היותר קטן (כי כמות כח המושך ד"מ מגשם היותר גדול הוא שוה אל סכום כוחות המושכים היוצאים מכל חלקי החומר הנכללים בו ולכן לפי שיהיה יותר גדול מספר חלקי החומר בחומר אחד, יותר גדול יהיה הסכום הזה) ולכן יצא לנו החק הראשון והוא: לפי שיותר גדול או יותר קטן יהיה מספר חלקי החומר הנכללים בגשם אחד, יותר גדול או יותר קטן יהיו כמות כח המושך וכח הדוחה היוצאים ממנו. כמות חלקי החומר נקראים להטבעים בשם מאססע

וזה השני (ב) ינוח, או אם הגשם א ינוח והגשם ב יתנועע ויתרחק א"ע לצד המערב כי בשני האופנים ישתנה מעמד הגשם א ביחס אל המקום ב ואנחנו נאמר א מתנועע א"ע לצד המזרח.

הערה. גם ידיעת הילוך הכוכבים תורה לנו כי אין שום גרם אחד מגרמי השמימיים ינוח ולא יתנועע, כן תתנועע הארץ סביב עצמה בכל יום וסביב השמש בכל שנה ושנה, אכן יען שהדברים הנמצאים על הארץ לא ישנו מצבם זה לזה ולא נרגיש שום תנועה ביניהם לכן ידמה לנו שהארץ תנוח ולא תתנועע, ומצד אחר יען שע"י תנועת הארץ ישתנה מצבה נגד השמש העומדת במקומה והבלתי מתנועעת (או לכל הפחות תנועה מעטה) לכן ידמה לנו כי השמש מתנועע' א"ע סביב הארץ כמו שידמה להולך בספינה המרחק א"ע מהחוף כי החוף וכל הבתים וכל החצרות הנמצאים עליו בורחים ממנו והוא עומד, והאמת הוא בהיפוך כי הוא בורח מהם והמה עומדים.

§. 76.

התנועה תוכל להיות או בדרך קו ישר (גראדליניג, רעקטיליניע) אם המתנועע יתנועע תמיד בסדר אחד (§. 72) או בדרך קו עקום (קרוממליניג, קורווילינייע) אם המתנועע ישנה סדר תנועתו בכל רגע ורגע בתוך זמן תנועתו באופן שלא ימצאו אף לא שנו נקודות בדרך תנועתו אשר יהיו מונחים בשורה אחת. — התנועה תוכל להיות או באופן אחד (גלייכפערמיג) אם מהירתה לא תשתנה או שתהיה ממהרת (בעשלייניגענד, אקסעלעראנט) אם תגדל מהירתה בכל רגע ורגע, או מתאחרת (פערלאנגזאמענד, רעטארדאנט) אם תתמעט מהירתה בכל רגע ורגע. הוא תוכל להיות ג"כ או בסיבוב, סביב מרכז עצמה (כמו הכדור המתנועע א"ע סביב את עצמו, ראטאטיאן) או בסיבוב סביב מרכז אחר (כמו דבר אחר הסובב סביב דבר אחר ד"מ כמו הארץ הסובב' סביב השמש). התנועה בדרך הישר תוכל להיות תנועה פשוטה ר"ל היוצאת רק מכח אחד מתנועע אכן התנועה בדרך עקום הוא תמיד תנועה מורכבת ר"ל היוצאת מהרכבת שני כוחות מניעות בסדרים משונים (כמו שנדבר מזה יותר ביסודי הפיזיקא).

§. 77.

הנה אמרנו למעלה כי הכח הראשי הפועל בלי ליאות ותמיד בכל חומר באשר הוא חומר הוא כח התנועה (וויס מאטריקס) כי רק ע"י פעולת הכח הזה יהיה לנו באפשר להכיר מציאות החומר ויען שכח התנועה הזה באשר הוא כח ראשי ויסודי וממילא הוא ג"כ כח פשוט (כי הדבר המורכב לא יוכל להיות לעולם דבר ראשי ויסודי) לכן צריך שיהיה סדר כח התנועה הזה הראשי (לפי § הקודם) רק קו הישר ולא קו עקום אחד. ולכן לא נוכל לצייר לנו בכח התנועה הראשי מהחומר רק שני סדרים והיינו א) כח המושך (אנציהונגסקראפט, וויס אטטראקטיווא) המושך חלקי החומר זה לזה להתקרב את עצמם בקו ישר אחד; ב) כח הדוחה (אבשטאססונגסקראפט, וויס רעפולזיפא) המרחיק חלקי החומר זה מזה. הראשון נוכל לקרוא ג"כ כח המצמצם (צוזאממענדריקונגסקראפט, וויס קאמפרעסיווא) והשני כח הפישוט (עקספאנזיפקראפט).

§. 74.

כל תנועה באשר היא תנועה, היא בלתי מוגבלת (קאָנטינואום, טטעטטיג), ר"ל הנה נוכל לחלק אותה ברעיונינו בחלקים בלי מספר ועוד לא נבוא אל גבול החלוקה, כי הזמן והמקום אשר המה תנאי הראשיים מהתנועה המה בעצמם בלתי מוגבלים (קאָנטינואַ) ר"ל הנה נוכל לחלק אותם ברעיונינו לבלי תכלית ועוד לא נבוא אל גבול החלוקה. לכן הנה נוכל לצייר לנו התנועה כנהר הולך. — אף שגדר מושג התנועה היא שתעבור דרך נקודות מקומיות במספר בלי תכלית ותתעכב בכל אחת מהם איזה חלק זמני קטון בתכלית חקטנות, עכ"ז בעבור שחלק הזמני הזה הוא קטון כל כך עד שאנו אינם יכולים להכיר מציאותו, לכן נאמר שהגשם יתנועע; *) אבל אם יתעכב הגשם המתנועע בנקודה אחת מדרך תנועתו זמן מה יותר גדול מחלק הזמן הנזכר הקטון בלי תכלית באופן שנוכל להכיר ולהפריש ברעיונינו מציאת הזמן הזה אשר צריך שיהיה לפחות יותר גדול מרגע אחד), אז נאמר שהגשם ינוח בהנקודה הזאת. ואם יתחיל הוא אחר ההנחה להתנועע א"ע מחדש אז יהיו לנו שתי תנועות נשברות (אונטער־ברא‍ָכען) או נשבתות ע"י נקודה אחת ממנוחה המונחת ביניהם.

הערה. *) על ידי זה תפול קושיית הפילוסופים מכת עלעאטעם נגד אפשרית התנועה כי המה אמרו שמושג התנועה היא דבר סותר בעצמו וגמנע בהגיון. כי אם שנצייר לנו שגשם אחד מתנועע את עצמו מן א עד ב (א——ב) אז בהכרח שיעבור הוא בתנועתו

ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ..........

הזאת דרך ג, ד, ה, ו, ז, ח, ט וכו' וכו'. ויען שנוכל לצייר לנו ברעיונינו (וגם הננו מוכרחים לצייר לנו) נקודות בלי מספר מונחות בין א ובין ב לכן הוא בהכרח שהגשם המתנועע יעבור דרך נקודות במספר בלי תכלית עד בואו מן א עד ב. אכן איככה הוא אפשר שמספר בלי תכלית יגמור בזמן תכליתי כי זמן תנועת הגשם מן א עד ב הוא זמן מוגבל? — הקושי היא מצד אחר ג"כ. והיינו הננו נניח ד"מ שהזמן הנצרך לתנועת הגשם מן א עד ב יהיה שעה אחת, ויען שאמרנו שהגשם המתנועע צריך שינוח בכל הנקודות ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח, ט וכו' זמן מה ואף כי הוא קטון מאוד עכ"ז הוא לכל הפחות אמת שהגשם המתנועע הנהו ינוח בכל הנקודות האלה ולכן תצא השאלה הגדולה מאין תבוא לגשם הזה תנועתו אם בכל חלק וחלק בדרך תנועתו הנהו רק ינוח ולא יתנועע? — השאלה הזאת היא עמוקה וחזקה מאוד אכן תשובתינו עליה הוא כי אנו איננו אומרים כי התנועה היא נמצאת בפני עצמה (כי ממקומה בפני עצמה לא נוכל לדעת מאומה) רק היא נמצאת לנו ועבורינו כי היא יוצאת מרעיון החומר הנמצא במקום ובזמן ידוע והננו ידענו כי גם המקום והזמן המה רק צורות הכרות חושינו ובעצמם המה נופלים תחת סתירות רבות וקושיות חמורות.

§. 75.

כל תנועה היא רק תנועה בצירוף (רעלאַטיף) וכל מנוחה היא רק מנוחה בצירוף כי הננו אינם יכולים להכיר תנועת או מנוחת גשם אחד רק באשר שהוא ישנה מעמדו ביחס אל הדברים הסביבים לו או לא; ויען כי הדברים האלה המה נמצאים במקומות מוגבלים אשר המה ממלאים ואשר נופלים בעצמם תחת השינוי המקומית לכן נראה בברור כי אין לנו שום הפרש אם גשם אחד א יתנועע ויתרחק א"ע מגשם אחר ב לצד המזרח

באמת הדבר אינו כן כי כל חלקי הכדור משנים בכל רגע ורגע מעמדם להמקום הכללי כי הלק הכדור אשר היה מקודם פונה למעלה, פונה כעת למטה ואשר היה מקודם למטה הוא כעת למעלה. ואף שני נקודות הצירים (פאָלע) אשר ינוהו ולא יתנועעו היה רק נקודות הנדסיות ולא טבעיות.

הערה. בידיעת הכוכבים (אַסטראָנאָמיע) נראה באופן נפלא אמתת זאת המאמר. כן נראה שם ד"מ כי הירח מתנועע א"ע סביב הארץ, והארץ סביב השמש, והשמש אשר לנו מתנועע א"ע סביב מרכז אחד המונח ברחבי תבל הגדולים לבלי קץ. והנה נראה כי כל גרמי השמימיים (טראַבאַנטען, פּלאַנעטען, קאָמעטען, וכל כוכבי השבת) עם כל אשר עליהם, המה תמיד מתנועעים והיינו כל חלקי החומר הנמצא המה מתנועעים.

§. 72.

אם נשקיף על החומר המתנועע כאשר הוא נקודה מתנועעת (§ הקודם) ולא נשקיף עליו כאשר הוא כמות ידוע (מאַסע) מחלקי החומר המתנועעים, אז יצאו לנו שני דברים הנחוצים לנו לדעת בכל תנועה והמה: א) הסדר (ריכטונג, דירעקציאָן); ב) המהירות (געשווינדיגקייט, צעלעריטאַט). הראשון מציין לנו יחס המתנועע בתנועתו אל חלקי המקום הכללי, והשני מציין לנו יחס המתנועע אל חלקי הזמן הכללי. כל תנועה היא לכן מוגבלת, והיינו הן מצד סדרה והן מצד מהירותה, כי שניהם צריכים תמיד שיהיו כמיות מוגבלות ולא בלתי בעל תכלית, אף שסדר ומהירת התנועה יוכלו להשתנות א"ע בכל רגע בעת התנועעות הגשם המתנועע.

§. 73.

הנה ידענו כי שינוי המקום והזמן הן המה שני יסודי המהירות, אכן כעת נוכל שנשאל „מהו היחס הנמצא בין שני היסודות האלה זה לזה בהמהירות?" לזאת נשיב כי יחס שניהם הוא יחס מהופך ר"ל כי יותר גדול שיהיה הדרך אשר עבר גשם מתנועע אחד בזמן אחד ידוע, יותר גדול' תהיה מהירתו, וכן יותר קצר שיהיה הזמן אשר היה צריך לגשם אחד מתנועע לעבור דרך אחד מוגבל, יותר גדול' תהיה מהירתו; וכן בהיפוך יותר קטון שיהיה הדרך אשר עבר גשם אחד מתנועע בזמן אחד ידוע, יותר קטנ' תהיה מהירתו וכן יותר גדול שיהיה הזמן הנצרך לגשם אחד מתנועע לעבור דרך אחד מוגבל, יותר קטנה תהיה מהירתו.

הערה. אם נציין המהירות באות צ (צעלעריטאַס) הדרך באות ס (מעססאַ) ר"ל סכום נקודות התנועה בזמן אחד, והזמן הזה באות ט (טעמפּוס, זמן) אז נוכל לציין בקיצור את האמור פה באופן כזה $צ = \frac{ס}{ט}$; והיינו צ או המהירות הוא קוואָציענט אחד היוצא אם נחלק דרך התנועה (ס) ע"י זמן התנועה (ט) וממילא יהיה תמיד הקוואָציענט הזה יותר גדול לפי שהסופר (צֶהלער) ס יהיה יותר גדול, ושהמונה (נעננער) ט בהתשבורת $\frac{ס}{ט}$ יהיה יותר קטון וכן יהיה הקוואָציענט (צ) יותר קטון, לפי שיהיה הסופר ס יותר קטון והמונה ט בהתשבורת $\frac{ס}{ט}$ יותר גדול. יותר מזה נדבר בהמעכאניקא אשר ימצא הקורא בחלק המדבר מחכמת חטבע בספר אוצר החכמה אשר לנו.

*

ואחרים מהם (אַנאַקסימאַנדער) אמר שהיה דבר ממוצע בין שניהם. אכן הנה נמצאו ג"כ פילוסופים (דעמאָקריט, עפיקור) האומרים כי החומר הראשון היה קיבוץ מגשמיים יבשים קטנים מאוד עגולים או מוגבלים משאר צורות אשר ע"י הרכבתם יצאו גשמי הטבע. הדעה הזאת היא נפסדת מכל וכל. יותר מהדברים האלה נדבר בקורות הפילוסופיא.

§. 69.

אם הנחנו מציאות החומר הננו מוכרחים ממילא לתאר לו כ ו ח ו ת מיוחדות הנטבעים בו והיינו כוחות הפועלים בו תמיד מבלי ליאות כאשר הוא חומר. כי החומר הוא לנו (§. 67) דבר אחד ממלא מקום ידוע ופועל ונפעל בזמן ידוע ולכן לא נכיר את החומר רק באשר הוא פועל כי רק ע"י פעולותיו נופל הוא תחת החושים הנפעלים ממנו. אבל בכל מקום אשר נמצא פעולה, הננו מוכרחים לקבל שיש ג"כ פועל אחד או כח אחד הפועל הפעולה, ובאמת החומר הוא ל נ ו (ר"ל כמו שנכיר אותו ע"י חושינו) רק ק י ב ו ץ א ח ד מ כ ו ח ו ת ר א ש י ו ת (דינאַמישער קאָמפּלעקס) הפועלים תמיד ובלי ליאות. ומזה נראה ג"כ כי השאלה מהו החומר ב פ נ י ע צ מ ו (כּאַן זיך) ולא כאשר היא נראה לנו (פֿענאָמען), היא שאלה אחת אשר אנו אין יכולים להשיב עליה שום תשובה כי לעולם לא נוכל לצאת מגבולי הכרותינו ולדבר מהדברים כמו מהם בפני עצמם ולא כאשר הם נראים לנו (עיין למעלה בהערה .6 .§)

§. 70.

יען כי לא נוכל להכיר מציאות החומר רק כאשר הוא ממלא מקום אחד לכן יצא מזה כי הכח הראשון והראשי אשר נכיר בהחומר הוא כח ה ת נ ו ע ה (בעוועגליכקייט, מאָבּיליטאַס) כי התנועה הוא אינה דבר אחר רק שינוי יחס המקומי הנתרכה או הנתמעט לפי שינוי יחס הזמני, ורק ע"י התנועה יפול החומר תחת הכרות חושינו ולכן הנה כח התנועה הוא תואר כללי אל כ ל ח ו מ ר באשר הוא חומר; ויסוד כל חזיונות החומר הן בהדוממים הן בהצמחים והן בבעלי החי הוא ה ת נ ו ע ה.

הערה. כן ד"מ אם דבר אחד יגדל או יקטן אז נכיר אותו לפי השתנות המקום אשר הוא היה ממלא מקודם ואשר הוא ממלא כעת, אכן יסוד ההשתנות הזה הוא רק תנועה מקומית מאיזה מחלקיו אשר נתפשטו או נתקבצו יותר מבתחלה. ע"ד כלל, יסוד כל הרגשת החושים הוא השתנות יחס המקומית והזמנית וזהו ה ת נ ו ע ה.

§. 71.

אם אמרנו למעלה שהתואר הראשי להחומר הוא תואר התנועה, הנה נפשיט פה הן מאיכות הפנימי, הן מגודל ותמונת הגשם המתנועע. כי ברעיונינו הזה נצייר לנו רק נ ק ו ד ה אחת מתנועעת ר"ל המשנה בכל רגע ורגע מעמדה יותר ויותר לחלקי המקום הכללי (§. 10) ולהגשמים הנמצאים בו ויען כי מושג המקום הכללי היא נקודות רבות הנמצאות זה אצל זה (§. 10) לכן נוכל לומר שגדר ה ת נ ו ע ה הוא השתנות המצב מנקודה אחת אל שאר הנקודות בהמקום, וגדר ה מ נ ו ח ה הוא הבלתי־השתנות במצב או ההעמדה (בעהאַרליכקייט) במקום אחד.

הערה. למראית העין ידמה לנו כי כדור אחד אשר נאחוז בין שתי אצבעותינו ונסובב סביב את עצמו לא יתנועע א"ע ממקום למקום אבל

דרך אשר הלך בו החוקר הגדול קאנט ואחריו קרוג, פֿריעס והרבה פילוסופים אחרים.

הערה. הטבע נוכל לנו לצייר כמו ממלכה גדולה מחולקת בשני מדינות גדולות, האחת כוללת המציאות הגשמית (רעאלעס) והאחרת כוללת המציאות המחשבית (אידעאלעס). יסוד המציאות הגשמית הוא החומר (כי כל חומר הוא גשמי), ויסוד המציאות המחשבית הוא הצורה (כי כל צורה הוא רק כח בגשם ולכן הוא בעצמו בלתי גשם והיינו דבר רוחני או מחשבה). הראשון הוא כביכול הנקבה בהטבע (ר"ל המקבל ההפעלה או השפע) והשני הוא כביכול הזכר בהטבע (הנותן השפע או ההפעלה) הרעיון הזה נמצא ג"כ להרבה עמים ישנים ובפרטות להמצריים אשר עבדו קטרו וזבחו להטבע בצורת זכר אָזירים ובצורת נקבה, איזוס, אשר פניה היה מתעלפת כמו במסוה אחת ועליה היו כתובים הדברים: המסוה הזה לא גלה ולא יגלה בן אדם מעל פני.

פרק ד מחוקי החומר (הילאָגיע).

§. 67.

החומר על דרך כלל (אין אבסטראקטאָ) הוא יש אחד הנופל תחת החושים ר"ל הממלא מקום ופועל או נפעל בזמן. אבל החומר הזה הכללי לא נראה לעולם בפני עצמו כי החומר הזה הוא משולל מכל צורה, אכן בהטבע לא נמצא רק חומריים פרטיים (אין קאָנקרעטאָ) הכוללים צורות משונות מקושרות אל החומר הכללי וע"י הקישור הזה יצאו גשמיים משונים באיכותם, בכמותם וביחס פעולתם זה לזה. אכן אם נפשיט ברעיונינו הצורות מהחומריים אז נבוא ברעיונינו למושג*) החומר הראשון או היסודי (אורשטאָף, מאטעריא פריוזיטיווא) אשר אחר אשר קבל הצורות המשונות יצאו ממנו זה אחר זה החומריים הרבים המשונים אשר נמצא היום בהטבע.

הערה. בפירוש אמרנו פה למושג אבל לא לרעיון (פֿאָרשטעללונג) כי באין אופן לא נוכל לצייר לנו ברעיונינו חומר אחד מוחלט בלי שום צורה (עיין § הסמוך הערה 1 וחבן.)

§. 68.

איכות החומר הראשון או היסודי (היולע בלשון יונית) לא נוכל לדעת, כי בכל הכרותינו מהגשמיים נמצא תמיד החומר מקושר עם צורה אחת מוגבלת אכן החומר הראשון או המוחלט היה צריך שיהיה בלי שום צורה. גם לא נוכל להשיב על השאלה בבירור, איככה יצא החומר הראשון מאין ליש? ואם הוא קדמון או לא? כי כל השאלות האלה המה שאלות התבונה העולים מעל לגבולי הכרותינו (טראנסצענדענטע פֿראגען) ולכן כל דעות הפילוסופים ממהות החומר הראשון המה רק הנחות (היפאָטהעזען) מסופקות ואין יותר *).

הערה *). יען כי לא נוכל לצייר לנו חומר מוחלט בלי שום צורה לכן נקשר ברעיונינו אף בלתי רצונינו אל החומר המוחלט או הראשון (תוהו ובוהו בלשון המקרא, קאָאָס בלשון הפילוסופים) איזה צורה מה, ויען כי בטבע הדברים נמצא כי הדבר הלח הוא קודם בזמן להיבש, לכן אמרו כמה פילוסופים (ד"מ טהאלעס) כי החומר הראשון היה מים (נוזלי נוטף) אחרים מהם כמו (אנאקסימענעס) אמרו כי הוא היה האוויר (נוזלי אווירי)

המאמין במציאות אל אחד (כמו אנחנו בני ישראל) נקרא מאָנאָטהעאיסט ואמונתו תקרא מאָנאָטהעאיסמוס, המאמין בשני אלוהית (כמו הפרסיים הקדמונים) יקרא בשם דיאָטהעאיסט, והמאמין במציאות הרבה אלוהית יקרא בשם פאָליטהעאיסט ודעתו תקרא פאָליטהעאיסמוס. האומר כי אלהים הוא איננו בורא העולם ומציאתו איננו חוץ ממנה רק כי אלוהים הוא בתוך העולם ר"ל כי אלוהים והעולם הוא אחד (והעולם הוא רק אצילות, או עמאנאציאָן מהאלוהים) יקרא בשם פאנטהעאיסט ודעתו תקרא בשם פאנטהעאיסמוס או שפינאָציסמוס, כי החוקר הגדול היהודי ברוך (בענעדיקטוס) דע שפינאָצא היה אבי שטת הפילוסופיא הזאת (עיין בספר קורות הפילוסופיא.)

חלק ב מעטאפיזיקא המעשיית (פילוסופיא מהטבע).

§. 66.

הטבע היא כמו שראינו למעלה (§. 60) קיבוץ כל הדברים הממלאים מקום אחד ידוע והמשתנים א"ע בכל רגע ורגע לפי חוקים מוגבלים; הדברים האלה נקראו גשמיים (קערפער). אף שהגשמיים הרבים הנמצאים בהטבע המה משונים מאוד זה מזה, על כל זה חומר (מאַטעריע) כולם הוא אחד, כי כל ההשתנות הנעשו עם הגשמיים המה מיחסים א"ע רק על צורותיהם (פאָרמען) והחומר אשר הוא יסוד (סובסטראַנץ) כל הצורות האלה הוא יעמוד לעולם ולא ישתנה. — (כי אם היה באפשר שגם החומר ישתנה, אז היה החומר דבר הנופל תחת האיבוד ואז היה צריך שיכול גשם אחד להאבד מכל וכל, אשר לא יתכן, (עיין §. 43). ולכן נוכל להשקיף בההלק אשר לפנינו: א) או על חוקי החומר והיינו על חוקי הטבע הנטבעים בכל גשם באשר הוא גשם (היזיִקאַליש); ב) או על חוקי הצורות, והיינו על חוקי הטבע הנטבעים רק באיזה גשמיים המורכבים באופן מיוחד הנקרא בשם אָרגאניסמוס הכולל הצמחים ובעלי החיים (אָרגאַנישע); אכן בפילוסופיא מהטבע (נאַטורפּהילאָזאָפּיע) נוכל להשקיף ג"כ ג) על חכמת קישור הלקי הטבע זה לזה ועל התועלת היוצא מהם (טעלעאָלאָגיע). מהשלשה פנים האלה נדבר בהשלשה פרקים אשר לפנינו.

הערה. כמה פילוסופים רצו בהפילוסופיא מהטבע לבאר הכרח חוקי הטבע מדרך השכל כי הם אמרו, יען כי הטבע היא נאצלה מהחכמה העליונה לכן הוא בהכרח שרוח האדם אשר נאצל גם הוא מהחכמה העליונה יכיר יסודי חוקי הטבע כי חוקי הטבע המה חוקי רעיונות אלוהים כמו שחוקי ההגיון המה חוקי רעיונות האדם. הדיעה הפילוסופית הזאת (אשר יצאה בראשונה מהחוקר העמוק האשכנזי שעללינג) היא עמוקה מאוד מאוד וגם יפה ונעלה כי הוא מראה לנו את רוח אלוהים מרחף בעמקי הבריאה ואיככה הוא באמת ובעצם אחד בכל ומשונה רק בצורות (ולכן קראו גם חכמי התלמוד את הבורא ב"ה בשם מקום, "כי הוא מקומו של עולם"). אכן באמת דעת בן האדם הוא קצרה מהשיג כל אלה ולכן בספרי הפילוסופים האלה הנה נמצא כמו באור הנשף האור מעורב עם החושך כן המה מעורבים שמה דברי האמת והשקר, ולכן הלכנו בספרינו בדרך אחר אינו עמוק כל כך אבל יותר אמתי. הדרך אשר הלכנו בו הוא

לו המוציאה אותו מהכח אל הפועל, אכן הסבה הזאת אשר הוציאה את העולם מהאפשר אל הנמצא אינה יכולה בעצמה להיות דבר מקרי כי אז יצרך לנו סבה אחרת שנית המיציאה אותה (הסבה הראשונה) מהאפשר אל הנמצא ולכן בהכרח כי הסבה אשר הוציאה את הכולם מהאפשר אל הנמצא היא מוכרחת, ר"ל מציאותה תולה ממנה כי היא סבת עצמה (קויזא סואי) וסבת העולם הזאת היא אליהים.

הערה. האמור למעלה (§ 58) יחליש כח המופת הזה, וחוץ לזה לא נדע עוד ע"י המופת הזה כי אליהים הוא בורא את העולם מאין ליש בזמן ידוע כי היא באפשר שהאלוהים הוא יסיד העולם כמו השמש יסיד האור היוצא ממנה ושניהם קדמונים כדעת פלאטאָ, אשר היא פיגול לנו בני ישראל, לא יֵרָצֶה.

§ 65.

III. מופת פיזיקאָטהעאָלאָגיקום (פיזיקאָטהעאָלאָגישער בעווייז). המופת הזה ידייק מציאות האלהים מהתיעלת השכלי הנמצא נטבע בכל הדברים הטבעיים. כי באמת אם נעיין היטיב בידיעות הטבע אז נמצא כי כל הדברים המה מסודרים ומקושרים זה לזה באופן נפלא מלא שכל וחכמה. כי כל אחד היא לתועלת חבירו ואין יתרון ואין חסרון בעולם, והכל במדה ובמשקל. בנין כל צמח וצמח ובפרטות בנין כל גוף מבעלי החי הוא הרכבה (אָרגאַניסמוס) נפלאה. כל חלק או כל איבר פועל בו באופן אחד מיוחד לו ותכלית כל הפעולות הרבות האלה הוא אחד והוא חיות עצם הצומח או הבעל חי. וכן הרכבת כל שלש ממלכות הטבע על הארץ (הדוממים, הצמחים ובעלי החיים) הוא באופן שכולם יעזרו זה את זה (כי מהדומם יוצא הצומח והצומח הוא מאכל לבעל חי והבעל חי אחר אשר ימות יעשה מחדש לדומם וכו') וכן הרכבת כל גרמי השמימיים (הארץ, השמש, הירח והכוכבים) בתנועותיהם הנפלאות הוא דבר נפלא לרוב החכמה ועומק התבונה הנטועה בהם, וכאלה וכאלה, ואיככה הוא באפשר שכל זאת תהיה פעולת המקרה ולא תהיה יליד בעל שכל אחד גדול ורב אשר פעל כל זאת? אין זאת! כי מי מאתנו יראה ד"מ נייר אחד כתוב באותיות מסודרות היטיב בשורות ויאמר „זאת לא כתב איש אחד בעל שכל, רק מעצמו יצא זאת במקרה" הנה נאמר כי הוא כסיל ובער ולא ידע מאומה, על אחת כמה וכמה צריך שיהיה האדם בער מדעת ועיניו טחו מראות ולבו מהבין האומר כי כל הטבע הנפלאה הזאת עם כל מחמדיה היא אינה בת אלוהים הפועל כל בחכמתו אשר אין חקר לה, המביט בתבונתו מראש ועד סוף! הכפירה הזאת לא לבד שהיא פיגול מצד הדת, אבל היא ג"כ נפסדת ומתועבה מצד הפילוסופיא. האמנם! בכל מקום אשר נשא עינינו אל השמים ממעל או נביט על הארץ מתחת ונראה תבל ומלואה, הארץ וצאצאיה, אז נרגיש קול אלוהים המדבר בקרבינו וקורא לנו „ראה בן אדם את מעשה אלוהים והכר אותו, והשתאה ושים על לבבך מי הוא ומי אתה, ותדע ותחכם!"

הערה א. מזה נראה כי הננו מצווים ג"כ מצד הדת לעסוק בידיעות הטבע כי הוא הדרך הגדול להכיר את האלוהים „ומבשרי אחזה אלוהי!" אמר הכתוב.

הערה ב. המאמין באלהים יקרא טהעאיסט או דעאיסט ודעתו תקרא דעאיסמוס, הכופר בו יקרא אטהעאיסט ודעתו תקרא אטהעאיסמוס.

§. 62.

הרבה פילוסופים יגעו את עצמם למצוא מופתים ממציאות אלוהים אכן כל זה הוא למותר כי הרעיון מטציאות אלוהים הוא רעיון נטבע במקור לבבינו כמו הרעיון ממציאות עצמינו ואין כל עם על הארץ מעם הפראים עד האנשים היותר משכילים אשר לא יהיה להם הרעיון ממציאות אלוהים הבורא ויוצר כל, ואף כי הרבה מהם יעבדו עוד לאלילים ויאמרו כי המה אלוהיהם, אכן מקור כל עבודת האלילים הוא ג"כ הרעיון ממציאת אלוהים, ובאמת עין התבונה היא רואה את אלוהים כמו עין בשר הרואה את השמש אשר באורו נחיה. מצד אחר הנה מציאות אלוהים הוא נעלה על כל מופת משכל האנושי. כי כל מופת משכל אנושי הוא כולל רק דבר מוגבל ותכליתי (כי שכל האנושי בעצמו הוא רק דבר מוגבל ותכליתי, ולכן כל הקישיו ומופתיו אינם יוצאים מעל לגבול הכרותיו הנשענות כולם על הנסיון) ואיככה יעפיל האדם לגשת אל האלוהים? ואיככה יתעקש לבבו לעלות על סולם הבריאה ולחזות מחזה שדי? — אכן כדי שידע הקורא גם המופתים ממציאות אלוהים אשר שמשו עד כה להפילוסופים הנה נציג פה כולם זה אחר זה, אכן נזהיר להקורא לבל ישען הוא על משענת קנה רצוץ כזה בדברי אלוהית הנעלים מכל רעיון וחקר. „וצדיק באמונתו יחיה.״

§. 63.

I. מופת אָנטאָלאָגיקום (אָנטאָלאָגיטער בעוייז). המופת הזה מדייק מציאות אלוהים ממושג אפשרית מציאותו. והיינו הרעיון מהאלהים ר"ל מעצם אחד השלם מכל צד ובמוחלט הוא אינו כולל סתירה בעצמו כי העצם השלם מכל צד ובמוחלט הוא קיבוץ כל הישיות או השלימות (איינבעגריף אַללער רעאַליטעטען), ושני ישות או שלימות לא יוכלו לעולם לסתור זאת את זאת בהיותם מקושרים בנושא אחד רק היש והאַין או השלם והחסר המה סותרים זה לזה ולכן המושג מעצם אחד הכולל קיבוץ כל השלימות הוא לפחות אפשר הגיוני, אכן יען כי גם המציאות (דאזיין, עקסיסטענציא) הוא ג"כ שלימות או ישות אחד (כי הדבר האפשר א הוא שוה להדבר הנמצא א, ורק שלהראשון יחסר שלימות או תואר המציאות) ולכן אם העצם השלם באמת הוא קיבוץ כל השלימות או כל הישות הנה צריך שיכלול הוא ג"כ שלימות או ישות המציאות. והנה נראה כי רק מאפשרית המושג מאלוהים יצא הכרח מציאותו. והבן. (עיין הערה אל 45 .§).

§. 64.

II. מופת קאָסמאָלאָגיקום (קאָסמאָלאָגיטער בעוייז). המופת הזה מדייק מציאת אלוהים ממקרית או בלתי הכרחית העולם (אַרגומענטום אַ קאָנטינגענציא מונדי). ר"ל יען כי ע"י הנסיון נדע כי כל הדברים בטילים משנים צורתם בכל רגע ורגע בלי ליאות, אלה מהם יולדו ואלה ימותו, אלה יקבלו צורות חדשות, ואלה יאבדו אותם, לכן הננו מוכרחים לומר כי כל דבר ודבר בעולם הוא מקרי (צופעלליג) ר"ל מציאותו הוא אינו מוכרחת, אכן יען שכל דבר ודבר בעולם הוא מקרי לכן בההכרח שכל העולם בכלל הוא ג"כ מקרי, אכן אם דבר מקרי אחד (אשר מציאותו אינו הכרח) הוא נמצא, בהכרח צריך שתהיה איזה סבה מספקת חיצונית

אָרדנונג). כל דבר או מאורע המטה מדרך או סדר הזה נקרא בשם מאורע או דבר חוץ לדרך הטבע או בלתי טבעי (אונגאטירליך) ואם נצייר לנו שהדבר או שהמאורע הזה יצא ע״י פעולת כח אחד העומד למעלה מהטבע אז נקרא הדבר או המאורע הזה בשם אות או מופת *) (וואונדער, מיראקולום) או גם אצבע אלהים.

הערה. *) המושג מופת פה לא יחליף הקורא עם מושג מופת המשומש כפי הפילוסופים העבריים המציין ראַיה (בעוויז, ארגומענטום) לדבר אחד. (עיין ביסודי ההגיון בפרק מהמופתים).

הערה ג. על השאלה אם יש יותר מעולם אחד? תשיב לנו ידיעת הכוכבים (אסטראָנאָמיע) כי יש הרבה והרבה גרמי השמימיים כמו הארץ אשר נשב אנו בני אדם עליה, אכן אין יותר מעולם אחד כי העולם במושג האמתי הוא קיבוץ כל דבר נמצא והיינו הארץ, השמש הירח וכל כוכבי הלכת וכל כוכבי השבט וכו׳. (בספרי הקודש יוחלף לרוב עולם עם ארץ). על השאלה אם העולם הזה כאשר הוא לפנינו הוא היותר טובה ושלימה באפשר או לא? ישיבו הרבה פילוסופים באופן משונה. קצת מהם (אָפטימיסטען) יאמרו כי העולם הנמצא הוא היותר טוב ושלם בין כל העולמות האפשריים אשר היה יכול הבורא ב״ה לברוא; אחרים מהם (פעסימיסטען) יאמרו כי העולם הזה הוא מלא רע וחסרון. מצד השכל ומצד הדת הננו מוכרחים לקבל דעה הראשונה כי באמת איככה הוא באפשר שמהבורא השלם יצא דבר בלתי שלם? ובאמת אם נשקיף על הרע הנמצא בעולם (הן הטבעי והן המוסרי) אז נמצא כי הוא אינו רע במוחלט רק בצירוף כי כל מאורע המביא רע לנברא אחד, הוא בעצמו מביא טוב לנברא אחר. ד״מ המות הוא רע להאיש אשר ימות (או לפחות ידמה האדם כי המות הוא רע לו) אכן רק ע״י המות הפרטי יצא החיים הכללי כי כאשר שהגוף המת ישוב לעפר יצאו מהעפר עשבים וצמחים והן המה יתנו אוכל למאכל לשאר בעלי החיים. ואם כל האנשים אשר חיו על האדמה מעת היותה עד היום היו כולם נשארים בחיים עד היום הזה אז לא תוכל הארץ לנשוא אותם כאשר הוא ידוע להטבעיים וזהו שאמרה התורה „וירא אלהים את כל אשר עשה והנה הוא טוב מאוד״ (בראשית א ל) כי כללות הבריאה הוא באמת שלם בשלימות המוחלט אכן כל נברא בפני עצמו באשר הוא תכליתי אינו יכול להיות שָלֵם במוחלט.

ג. ידיעת האלהים (טהעאָלאָגיע) מצד המעטאפיזיקא.

§. 61.

אם הצורה העליונה או האידעא הראשית מהתבונה (§. 49.) תיחס את עצמה על קישור הנושא והנשוא במוחלט ר״ל על העצם אחד הנעלה אשר הוא יסוד אחדות הנפש ואחדות העולם אז יצא לה הרעיון מאחדות אלוהים והוא יסוד כל רעיון והכרה, יסוד מהשכל והמושכל, יסוד המשיג והמושג, ויסוד החוש והמוחש ולו האחדות המוחלט, משולל מכל תנאי מציאות כל נמצא, ומציאתו תולה רק בו, ולכן הוא מקור כל המציאות ורק הוא הנה הוא הנמצא האמתי (וועזען אָללער וועזען, ענס ענליאום).

הננו עושים התנועות האלה, ר"ל הוא הכרח מוסרי או פעולה חפשית. כלל גדול: ידיעתינו מפעולותינו היא יסוד בחירתינו, והבן. רק ע"י הדיעה הזאת תפול השאלה החמורה הישנה מימות עולם והיינו מהידיעה והבחירה. כי הבורא ב"ה יודע באמת מקודם כל פעולותינו הטובים והרעים כי הוא רואה כל השורה מהרעיונות אשר יכריחו אותם אח"כ בזמן אחד ידוע לצאת מהכח אל הפועל, אכן באשר שהפעולות האלה יעשו תמיד בדעתינו כי הננו יודעים כי אנחנו עושים אותם לכן ההכרח הזה הוא לנו רק הכרח מוסרי וממנו יוצא לנו רעיון הבחירה החפשית ולכן יצדיק הוא ב"ה את הצדיק וירשיע את הרשע, והבן.

§. 59.

האופן (מָאדאליטעט) מהעולם, או מציאות העולם.

ב"חס האופן (מָאדאליטעט) מהעולם או ביחס מציאות העולם תצא לנו השאלה: האם מציאות העולם הוא הכרח או מקרה? ר"ל האם בלתי מציאות העולם הוא מן הנמנע או לא? הנה נראה כי גם זהו שאלת התבונה ההולכת מעל לגבול השכל, גם פה יש לנו שתי נקודות ההשקפה אשר אם נחליפם אז תצא לנו סתירה גדולה; כי אם נשקיף על כל דבר ודבר פרטי בעולם אז נמצא כי מציאותו הוא מקרה ר"ל אינו הכרח בהגיון כי הוא אינו סבת עצמו רק מציאותו תולה מסבות אחרות זולתו, ואם היו הסבות האלה באופן אחר אז היה צריך שיצא המסובב ג"כ באופן אחר, אכן אם נשקיף על מציאות כל העולם בכלל, אז נצרך להורות לנו כי הוא אינו מקרה (כי הוא כוללת כל סבות ותנאי מציאותה) אבל הוא יליד החכמה העליונה הפועלת כפי חוקי הרצון והדעת הנעלים מידיעתינו ולא נוכל להשיגם אף לא לצייר אותם לנו במחשבתינו.

הערה. כי הרצון הפשוט החפשי כמו אשר נמצא אותו לבני האדם לא נוכל לתאר להבורא ב"ה כי יסוד הרצון הוא שינוי או הפעלה בנפש הבאה לה מבחוץ, והרצון (החושק לעשות דבר אחד) הוא מודיע לנו תמיד כי נושא הרצון הוא אינו דבר שלם ובעל יכולת במוחלט כי רצוני מיחס א"ע תמיד על דבר אחד החסר לי, גם נופל הרצון תמיד תחת הזמן; אכן כהבורא ב"ה לא נוכל לצייר לנו לא שינוי ולא הפעלה מבחוץ (כי כל בו, ומאומה חוץ ממנו) ולא יחשוק לדבר אחד החסר לו (כי הוא השלם והבעל יכולת במוחלט) ולא יפעל פעולה אחת הנופלת בזמן (כי הוא למעלה מהזמן, תדמה את האמור למעלה). מצד אחר לא נוכל לומר כי אין רצון חפשי להבורא כי זה יהיה סותר למושג הבעל יכולת במוחלט וגם אם אין רצון להבורא איככה יבוא כח הרצון לבריאותיו? לכן נצרך לומר כי איכות רצון הבורא הוא נעלה מידיעתינו כי רצונו הוא חכמתו, ומי עמד בסוד יי? (עיין מזה יותר להלן בהחלק המדבר מידיעת הבורא).

§. 60.

מהאמור עד כה יצא לנו כי העולם הוא לנו נשוא ההכרה רק באשר שהוא קיבוץ מדברים וחזיונות הנופלים תחת הנסיון, לפי חוקי הכרות החושיות, ורק כי ביחס הזה נקרא לנו את העולם בשם טבע (נאטור, נאטורא) וכל מאורע בעולם היוצא כפי חוקי הטבע נקרא בשם מאורע טבעי (נאטירליכעס ערייגניס) וקישור המאורעות כאלה זה לזה נקרא בשם דרך הטבע (נאטירליכער פערלויף) או סדר הטבע (נאטירליכע

ה ה ת ח ל ק ו ת (טהיילבארקייט, דיוויזיביליטאס) ו ה ח י ל ו ק (טהיילונג, דיוויזיאָן) אז יצאו מושגים סותרים.

הערה. כי מצד אחד לא נגיע לעולם לגבול בההתחלקות כי תמיד נוכל לצייר לנו התחלקות אחרת עוד יותר רחוקה להלן מההתחלקות אשר לנו אכן מצד שני לא נוכל לומר כי הגשמיים כוללים באמת חלקים במספר בלי תכלית כי הגשמיים המה תכליתיים וכל דבר תכליתי לא יוכל לכלול חלקים במספר בלי תכלית; כן ד"מ גשם אחד אשר יש לו אמה בריבוע איככה יוכל הוא לכלול חלקים בלי תכלית כי אז היה צריך הוא בעצמו שיהיה גדול בלי תכלית ולא כעל אמה בריבוע.

§. 58.

יחס הצירוף (רעלאַטיאָן) מהעולם, או ס ב ת העולם.

ביחס הזה מהעולם או ביחס ס ב ת הדברים הנעשים בה, תצא השאלה ה א ם כ ל ה ס ב ו ת ה נ מ צ א ו ת ב ע ו ל ם ה מ ה ס ב ו ת ב ל ת י ח פ ש י ו ת ור"ל אינם סבות אמתיות (§. 33.) כי כל אחת מהם היא מסובב' ומוכרח' מסבה אחרת, וזה הסבה הוא ג"כ אינה חפשית אבל בהיפוך מוכרחה מסבה אחת שלישית וכן בסדר הזה תמיד; א ז ה א ם נ מ צ א י ם ב ע ו ל ם ג"כ א י ז ה ס ב ו ת ח פ ש י ו ת והיינו סבות אמתיות אשר מהם מתחלת שורה אחת ממסובבים או מפעולות, ואם הסבה הזאת החפשית היא בחירת האדם? גם זאת היא שאלת התבונה המחפשת אחר ראשית ואחרית כל דבר ולא תספיק א"ע (כאשר יעשה השכל) למצוא סבה אחת למסובב אחד, רק תחפוש אחר הסבה מהסבה ובמצאה גם הסבה הזאת אז תחפוש היא אחר הסבה מסבת־הסבה וכן כדרך הזה להלן עד בלי תכלית, אף כי לעולם לא נוכל לבוא ברעיונינו אל הסבה הראשונה במוחלט כי שורת הסבה הזאת הוא גדולה בלי גבול ולא נוכל להשיג אותה ולצייר לנו אותה ברעיונינו. אכן מצד אחר לא נוכל לקבל כי שורת הסבות האלה היא באמת בלתי תכליתית כי שורה בלתי תכליתית לא תוכל שתגמור ואנחנו נראה אותה נגמרת בעת יציאת הסבה האחרונה בשורה הזאת מכח אל הפועל. — האמת הוא פה כי לכל דבר שיפעל צריך שיהיה סבה אחת מספקת המוציאה אותו מהכח אל הפועל ולכן אם נשקיף על כל המסובבים או הפעולות היוצאות לעולם וגם על פעולות האדם אז נצרך להודות כי כולם יצאו מסבות מוכרחות ומכריחות ר"ל מספיקות (צורייכענד, מאָטיפֿיענטעס) אכן אם נשקיף בתוך עמקי לבבינו ונראה א י כ כ ה יוצאים פעולותינו מנפשינו אז נמצא כי אף שפעולות נפשינו המוסריות (זיטטליכע האנדלונגען, אקליאָנעס עטהיקעס) המה יוצאות באופן מוגבל מחוקי המוסר (זיטטליכע געזעטצע, לעגעס מאָראַלעס) על כל זה הנה ההכרח היוצא מחוקי המוסר האלה הוא ה כ ר ח מ ו ס ר י (מאָראַלישער צוואנג) ולא ה כ ר ח ט ב ע י (פֿיזישער צוואנג) כי ד"מ בכל פעם שנפעיל פעולת צדק אחת כפי חוקי המוסר הנה נ ד ע כי אנחנו הננו הפועלים אותה וכי בידינו היה אז הכח למרות נגד חוקי המוסר ולעשות ההיפוך.

הערה. כן ד"מ תנועת מרוצת הדם בהאיברים תעשה מעצמה בלתי ידיעתינו ולכן נאמר כי לא נוכל לעכב אותו אף רגע אחת ר"ל הוא הכרח טבעי. אכן תנועות האיברים לא יעשו רק בידיעתינו ולכן נאמר כי אנחנו

החוש ולא ע"י השכל כי הוא עולה למעלה על כל חוש ושכל לכן נראה כי באין אופן לא נוכל להראות במופת אמתי כי פה היא התחלת העולם ושם הוא גבולה, כי אנה אשר נשים רעיונינו, לא נפגוש לא בהתחלת ולא בגבול העולם; אכן מצד אחר לא נוכל לומר כי הוא בלתי בעל תכלית אמתי (§. 30) כי זהו סותר למושג הגשם ולכן נראה כי על השאלה הזאת לא נוכל לעולם ליתן תשובה ברורה כי הוא כוללת רעיון אחד העולה למעלה מהשכלתינו (טראַנסצענדענטער או רעגולאַטיפֿער בעגריף).

הערה. כי אם לא היה להעולם התחלה אז היה צריך שיעבור זמן לבלי תכלית קודם יציאת כל דבר, ד"מ אם לא היה להעולם התחלה אז היה צריך שיהיה עבר זמן לבלי תכלית קודם עת ילידת' אכן הזמן הבלתי תכליתי לא יוכל שיעבור כי הוא בלי סוף. וכן אם נניח שהעולם הוא בלתי בעל תכלית במקום (בלי גבול במוחלט) אז צריך שיהיה כל גשם וגשם חלק אחד מהכל הבלתי תכליתי הזה, ולכן אם יאבד גשם אחד מהעולם או לכל הפחות יקטן מקומו (ע"י השריפה למשל וכדומה) אז יחסר לכלל העולם חלק אחד מה, וכן בהיפוך אם יגדל גשם אחד אז יתוסף כלל העולם בחלק אחד מה, אכן באשר שכלל העולם הוא בלתי תכליתי הנה לא יוכל להגרע ולא להתוסף במאומה כי הדבר שיוכל להתוסף עוד הוא אינו בלתי תכליתי (כי נמצא ממנו עוד דבר יותר גדול) והדבר אשר יוכל להגרע הוא אינו בלתי תכליתי אמתי, כי או שהדבר הזה יהיה אחר הגרעותו עודנו בלי תכליתי ואז תצא לנו הסתירה כי שני דברים אשר האחד מהם גדול מחבירו יהיו שניהם בלי תכליתיים! או שהדבר הזה יהיה אחר הגרעתו איננו בלי תכליתי (רק תכליתי) ויען שההפרש בין הדבר הזה מקודם הגרעתו לאחר הגרעתו הוא בעצמו דבר תכליתי (כי הדבר הנחסר היא תכליתי) לכן ממילא לא יוכל הדבר אף קודם הגרעתו להיות בלי תכליתי (כי ההפרש בין הדבר התכליתי ובין הדבר הבלתי תכליתי הוא בעצמו בלתי תכליתי) והבן. — החוקר הגדול קאנט הראה כי לכל הארבעה שאלות מכמות, מאיכות, מיחס ואופן העולם בכלל (§. 56 §. 57. §. 58. §. 59.) נוכל להשיב תשובת בהן ולאו ולהוציא מופתים חזקים על כל אחת מהתשובות הסותרת זאת את זאת, והוא קרא זארת בשם א נ ט י נ אָ מ י ע ן.

§. 57.

האיכות מהעולם.

ביחס האיכות מהעולם בכלל, או ביחוסה אל חלקיה אשר ממנה היא מורכבה תצא לנו השאלה: ה א ם נ ו כ ל ל ח ל ק ה ע ו ל ם ב ח ל ק י ם ב מ ס פ ר ב ל י ת כ ל י ת א ו ל א? ר"ל האם כל גשם וגשם בעולם הוא מורכב מחלקים פשוטים (אַטאָמען) במספר תכליתי או האם כל חלקי גשם אחד האפשרים לנו לצייר בו, המה עודנם מורכבים מחלקים יותר קטנים באופן שמספר חלקי הגשם יהיה באמת בלי תכלית? גם זהו שאלת התבונה המחפשת לעוף למעלה מהשכל (להיות טראַנסצענדענט). והאמת הוא כי באשר ברעיונינו לא נמצא את גבול החילוק לכן הנה פעולת החילוק (ברעיונינו) הוא בלי תכלית (ר"ל בלי גבול) אכן החלקים אשר יצאו לנו אחר החילוק יהיו כל פעם ממספר תכליתי ורק אם נחליף בטעות

כי נפשו ירדה ממרומי שחק וכי היא תעלה למעלה בשוב הגוף אל העפר אשר ממנו לוקח. עכ"ז התיגעו א"ע הרבה פילוסופים למצוא מופתים חזקים על דרך הפילוסופיא עבור הענין הגדול הזה ודק המעט מהם הצליחו בזה. כי באמת השאלה מהשארת הנפש היא נשענת א"ע על השאלה מעצמות הנפש ואם לא נוכל להשיב על השאלה הזאת האחרונה תשובות ברורות הנעלות על כל ספק, איככה נשיב תשובות ברורות להשאלה הראשונה (מה השארה?) — אכן מי מאתנו אשר לו לב טהור ושכל בהיר יצרך למופת על השארת הנפש? הלוא נפשינו תעידנו כי היא עולמית וכי בלי הרעיון מהשארתה אחר מות הגוף לא אפשר לה לא אושר ולא הצלחה אמתית, ואיככה הוא באפשר שהבורא אשר ממנו לא יעלם שום רעיון, לא ידע מהרעיון הגדול הזה בעשותו ארץ ושמים וביצירתו את האדם להיות בתבל הלזו? ואם ידע הבורא את הרעיון מההשארה (וזה הוא בהכרח) הנה הוא ג"כ בהכרח שההשארה היא נמצאת כי רעיונות הבורא המה נמצאות כי מחשבות הבורא ב"ה המה מעשיו ³). וחוץ לזה הנה הוא מן הנמנע שחסד הבורא הבלי תכלית יעזוב מלברוא דבר אחד אשר מציאותו הוא תנאי הראשון מאושר והצלחת ברואיו! —

הערה ². כי זהו גדר הבריאה מהאין אל היש וזהו החילוק מרעיונות הבורא ב"ה לרעיונות הנברא, כי רעיונות הבורא הן המה בריאותיו ורעיונות הנברא המה רק צורות הבריאה, והבן.

הערה ³. הספר היותר נפלא ויותר עמוק הכולל המופתים היותר ברורים והיותר חזקים מהשארת הנפש, הוא הספר פֿעדאָן להחכם רבינו משה (בן מנחם) מדעסוי ז"ל הידוע בפי כל בשם מענדעלזאָהן. הספר הזה הוא נעתק מלשון אשכנז אל הרבה לשונות העמים, גם ללשון עברי.

ב ידיעת העולם קאָסמאָלאָגיא מצד המעטאַפיזיקא.

§. 55.

אם האידעא הראשיית מהתבונה (§. 49) מייחסת את עצמה על נשוא המוחלט מכל הכדותיה, אז יצא לה הרעיון מאחדות העולם (אוניווערזום) ר"ל כי כל החזיונות מהדברים אשר יצאו לנו ע"י הנסיון הנם מקושרים זה לזה בקישור חזק וכי מציאת כל אחד תולה בצד מה במציאות האחר. אכן אף שכל חלקי העולם המה נופלים תחת החוש על כל זה העולם בכלל או האחדות העולם אינו נופל תחת החוש כי הוא הרבה יותר גדול וגבוה מאשר יוכל החוש להשיג, ולכן נקרא להפילוסופים העולם בכלל בשם עולם התבונה (פערנונפטוועלט, מונדוס אינטעללִיגי־ביליס) אף כי חלקי העולם הזה בפני עצמם ביחד יקראו עולם החושיים (זיננענוועלט, מונדוס זענזיביליס).

§. 56.

הכמות מהעולם.

ביחס הכמות מהעולם או ביחוסה אל המקום והזמן תצא לנו השאלה: האם יש להעולם התחלה (בזמן) וגבול (במקום)? או האם הוא בלי תחילה ובלי גבול? השאלה הזאת היא שאלת התבונה אשר תלך תמיד להלן ולא תעמוד עד בואה אל סוף ותכלית כל הדברים. אכן באשר שרעיון כלל העולם (אוניווערזום) הוא דבר אשר לא יושג לא ע"י

לדעתו אין יש שום קישור בלתי ממוצעי בין הנפש ובין הגוף בנמצא, ורק בתחלת עשיית העולם נטע הבורא בהנפש שורה אחת בלי תכלית מרעיונות אשר כל אחד הוא סבת חבירו, ומצד השני שם הבורא בהגוף השייך להנפש הזה שורה אחת בלי תכלית מורכבת מפעולות גופניות או תנועות שונות אשר כל אחת מהם הוא סבת חברתה. השני שורות האלה הולכות נוכחות (פאראללעל) אחת מול רעותה באופן כי לכל איבר ידוע משורת פעולות הגוף וכן לכל רעיון מיוחד בשורת הנפש שייך תנועה מיוחדת בשורה הנוכחית וכן להיפוך, ולכן אם יצא רעיון אחד מיוחד בהנפש אז תצא תיכוף בלי איחור תנועה אחת מיוחדת בהגוף הדומה לה אף כי באמת לא ימצא שום קישור בלתי ממוצעי (אונמיטטעלבארע פערבינדונג) בין הרעיון הזה ובין התנועה הזאת. הדיעה הזאת היא היותר טובה בין כל השלשה הנזכרות אכן גם היא רק הנחה ואינה מאומתה במופתים ברורים.

הערה א. לייבניץ באר זאת במשל ואמר אם נשקיף ד"מ בשעה אחת מיוחדת על שני מורה השעות (אוהרען, האָראָלאָגען) ההולכים בדיוק אז יראו לנו שניהם שעה אחת ואם נשקיף על שניהם אחר שעה או שתים או אחר איזה זמן שנרצה: אז יורו שניהם מחדש בצמצום שעה אחרת מיוחדת. פה לא נמצא ג"כ שום קישור בלתי ממוצעי בין השני מורה השעות האלה אכן יען ששורות תנועות המורה האחד בנקודות הזמן הוא שוה לשורת תנועת המורה השני בנקודות הזמן, לכן יורו שניהם תמיד שעה אחת וזמן אחד, ולמראות העין ידמה לנו כי יש ביניהם איזה קישור באופן שהאחד פועל על השני, אף כי באמת זה אינו.

הערה ב. ביחס קישור הנפש עם הגוף אמרו איזה רופאים (ענגעוואַזער וכדומה). כי עיבור האדם הוא מקושר בנפש חיה תיכוף בתחלת יצירתו ברחם אמו, אכן אחרים מהם (ד"מ נאסע וכדומה) אמרו כי העיבור הוא בכל זמן היותו ברחם אמו אינו בעל נפש חיה רק צומח. הדעת השלישית המכרעת תאמר כי עיבור הבעח"י (האדם) הוא רק צומח עד חצי חודש החמישי להריון כי מאז יתחיל העיבור להתנועע א"ע ברצון בבטן אמו וכל תנועה הרצונית היא ע"ד כלל רק תואר בעל נפש חיה. — ביחס מושב הנפש בתוך הגוף נדע היום כי אף שהנפש הוא דבר רוחני, עכ"ז הנה כל כח וכח ממנה נקשר בחלק אחד מחלקי מוח הראש (געהירן, צערעבעלום) או חוט השדרה (ריקגראט, מעדוללא ספינאליס) ור"ל יש איברים מיוחדים בהגוף אשר המה המושבים לכוחות מיוחדות מהנפש. — יש דיעה כי בהעולם נמצא נפש כללי הנקרא נ פ ש ה ע ו ל ם (וועלטזעעלע, אניממא מונדי) אחת (והוא שכל הפועל לחכמי הספרדים ואדם קדמון להמקובלים), וכל נפשות דור האדם ושאר הבעלי חיים המה רק חלקים (פארטיקעלא) או נאצלות (עמאנאציאָנען) ממנה, הדיעה הזאת שייך לשיטת הפילוסופית העמוקה הנקראה בשם (פאנטהעאיסמוס) ("י"י הוא בכל").

§. 54.

אף כי הדת שואל מאתנו להאמין בהשארת הנפש אחר המות, וגם חוץ לזה כל איש מאתנו אשר עיני נפשו לא נוכו בסנורות הבערות או האפיקורסות המכריחו לכחוש בכל דבר (כדי שיהיה חפשי לילך בשרירות לבו לכל ישים רסן לתאוותיו), הנה ישמע בקרבו קול אלהים המוריע לו

המה רק הנחות (היפאָטהעזען) ודעות מסופקות בלתי מאומתות במופת. הראשיים מהם המתייחסים א"ע להתחלת קישור הנפש עם הגוף: המה אלה:

א) יציאת הנפשות ע"י ה ב ר י א ה (פער קרעאַציאָנעם) ר"ל כל נפש ונפש נבראה מהבורא בעת הכנסתה אל תוך הגוף ולא קודם ולא יצרך הבורא לברוא בכל יום נשמות חדשות; ב) יציאת הנשמות מ ה א ב ו ת ל ה ב נ י ם (פער טראַדוקציאָנעם) ר"ל אם אב אחד הוליד שבעה בנים אז היו נפשות כל השבעה בנים האלה מקודם לידתם שפונים טמונים בנפש האב כמו דבר אחד הנטמן בכלי או בנרתיק, אכן לדיעה הזאת אם לכל אחד מהשבעה בנים האלה יהיו שבעה בנים אז נצרך לומר כי נפש האב הזקן הוא כנרתיק אחד גדול אשר בו היו נטמנים שבעה נרתוקים קטנים באופן כי בתוך כל אחד מאלה האחרונים היו טמונים שבעה נפשות אחרים ואם נלך בדרך הזה להלן אז נצרך לסוף לומר כי נשמת אדם הראשון היה נרתוק גדול לבלי תכלית כי בו היו נטמנים נרתוקים בתוך נרתוקים כל נשמות דור האדם בסדר בלי תכלית. והנה נראה כי אין בזה הדרך ישכון אור האמת. ג) יציאת הנפשות ע"י ג ל ג ו ל (פער מעטעמ־פסיכאָזין) ר"ל כי הנפשות מכל הנמצאים יגולגלו וישנו הגופות אשר בהם המה קשורים והיינו או בסדר אחד העולה למעלה למעלה (ד"מ מנפש צומח יעשה נפש בהמה, וממנה נפש חיה יותר משכלת ולסוף תכנס בגוף האדם ואם תקנה לעצמה שלימות השכלית והמוסרית אז תכנס הוא אחר הפרדה מהגוף הזה בגוף אדם יותר מוכן לקבל החכמה והצדק) או בסדר אחר היורד מטה מטה (מגוף אדם רשע אל גוף בהמה וכו'). הדיעה הזאת הוא היותר טובה בין השלשה דעות הנזכרים, אכן גם היא רק הנחה בלי שום מופת אמתי. —

ביחס התשובה לבאר לנו המשא ומתן הנמצא בהחיים בין הפעלות הרוחניות והגופניות נמצא ג"כ שלשה דעות והיינו: א) ש פ ע ה ט ב ע י (אינפלוקסום פיזיקום) ר"ל הדיעה שבטבע הנפש ניתן הכח להפעיל על הגוף וכן ניתן בטבע הגוף הכח להפעיל על הנפש. הנה נראה שהדיעה הזאת אינה מבארת לנו כלום מה שנבקש ממנה לדעת כי הוא לא תבאר לנו א י כ כ ה תוכל הנפש לפעול על הגוף או בהיפוך? ב) ה ס ב ה ה י ו צ א ת מ ה ב ו ר א ב כ ל ה מ א ו ר ע ו ת (קויזאַ אָקקאַזיאָנאַליס) ר"ל הדיעה שבכל פעם שיפעל הגוף מבחוץ איזה פעולה או מאורע הנה יוצא אז מהבורא סבה או דחיה אחת בתוך הנפש הפועלת על הנפש באופן שוה לפעולת המאורע החיצונית הפועלת על הגוף וכן אם תפעל הנפש מבפנים ע"י איזה הרגשה רוחנית, אז יוצאת אז מהבורא סבה אחת מבחוץ המרחה או המפעלת על הגוף באופן שוה לפעולת המאורע הפנימי הפועל על הנפש. הדיעה הזאת היא ג"כ אינה מספקת; כי אם נרצה לבאר לנו דבר טבעי אז נצרך לבאר לנו זאת ע"י חוקי הטבע בעצמם ולא להגביה אותנו מעל הטבע ר"ל אל הבורא, כי ד"מ אם נשאול אדם אחד מהו יסוד נפילת האבן מהאוויר תמיד על הארץ? והוא יאמר לנו כי הבורא מצוה בכל פעם אל האבן ליפול על הארץ, אז נדע כי הוא אינו יודע מאומה מחק המושך, היוצא ממרכז הארץ המושך את האבן נגד המרכז הזה. ג) ה ה ס כ מ ה ה מ ו ג ב ל ת מ ק ו ד ם (האַרמאָניאַ פּרעסטאַביליטאַ) זהו דעת לייבניץ.

אופן בברור מהו הנפש? כי אף שהדיעה האומרת כי הנפש הוא דבר רוחני פשוט ונפרד מהגוף ורק נקשר עם הגוף בעודינו בחיים (דעת ספירי־טואַליסמוס) הוא מצד עצמו יותר קרובה להאמת וחוץ לזה ג"כ יותר מקובלת להדת מהדיעה האומרת כי הנפש הוא רק כח בגוף והיינו כי הרכבת גוף האדם בעצמו הוא יסוד פעולות הנפש כמו שהרכבת הכלי זמר הוא יסוד קול הזמרה היוצא מהעץ או מהמתכות אשר הוא בפני עצמו משולל מכל שיר וזמר עכ"ז לא נדע בברור רק הצד המשולל והיינו כי הנפש אינה דבר ג ו פ נ י או כח בגוף אבל ידיעת הצד המחייב ר"ל מהו מהות הנפש נעלמה מאתנו עד פה ותהיה נעלמה מאתנו לעולם·

הערה א. הדמיון בין הרכבת הכלי זמר ובין הרכבת גוף האדם הוא נוסד על טעות גדול, כי כח השכל וההכרה וכל שאר פעולות הנפש המה כוחות אמתיות בפני עצמם אשר אינם תולים ממציאת בעל שכל אחר ולכן אם נצייר לנו אדם אחד יושב על אי שומם באין יושב; אז יהיו השכלותיו לא פחות ולא יותר מאשר הם יהיו אם ישב הוא בין עמים רבים, אכן הנגון הוא נגון רק אם נמצא בעל שכל אחד המוכשר לשמוע את הנגון ר"ל לקבץ ברעיונותיו הקולות האחדים והנפזרים היוצאים מכלי הזמר לדבר אחר שלם והוא הנגון (מעלאָדיע) ולכן אם נצייר לנו ברעיונינו נגון אחד יוצא על אי שומם מאין שום יושב, אז לא יהיה הנגון הזה נגון באמת במקום זה רק יהיה סכום קולות משונים, כי העצים והאבנים לא יוכשרו לעשות מקיבוץ הקולות נגון אחד או לשמוע ניגון, והבן·

הערה ב. הדיעה האומרת כי האדם הוא מורכב באמת משני דברים בעצמם נפרדים ומשונים זה מזה אבל מקושרים זה לזה בעודנו בחיים תקרא בשם דעת ד ו א ל י ס מ ו ס אכן הדעה האומרת כי האדם הוא רק גוף, והנפש הוא רק כח בגוף (מאַטעריאַליסמוס) והדעה האומרת כי האדם הוא רק דבר רוחני ר"ל נפש המכרת שמציאות שאר כל דבר הוא נופל תחת הספק חוץ ממציאת האני ר"ל מהנפש המכרת והמספקת, (אידעאַ־ליסמוס, עיין למעלה .4 .§) המה ידועים בשם מ אָ נ י ס מ ו ס.

§. 52.

אבל גם איכות קישור הנפש עם הגוף לא נודע לנו בבירור, והשאלה הזאת הוא גדולה וידועה מכבר להפילוסופים. כי ע"י הנסיון נראה שאם נפעיל איזה פעולה על הגוף אז יצאו פעולות ידועות בנפש העומדים בקישור חזק עם ההפעלות האלה אשר מהם נפעל הגוף (כמו ד"מ ע"י הכאב והצער הגופני הננו מכניעים רצון הנפש מבעל החי) וכן נראה מצד אחר שע"י ההפעלות אשר מהם נפעלת הנפש, נפעל ממילא ג"כ הגוף (כן ד"מ אם יבוא ברעיונינו זכרון דבר עצב אחד אז ירדו דמעות מעינינו ואם יבוא ברעיונינו זכרון דבר שמחה אז ירקדו רגלינו וכדומה) ולכן תצא השאלה: מהו המה הצנורות אשר על ידם יצא שפע ההרגשות מהגוף להנפש ומהנפש להגוף? כי הגוף והנפש המה שני דברים רחוקים זה מזה כהאור מן החושך או כהשמים מהארץ כי הנפש הוא דבר רוחני והגוף הוא גשמי ואיזה שתפות ומשא ומתן (קאָמערס) נוכל לצייר לנו בין דבר גופני ובין דבר רוחני? ואיככה יצא הקשר הזה?

§. 53.

התשובות אשר נתנו הפילוסופים להשאלה הזאת המה משונים וכולם

המעטאפיזיקא החוקרת והיינו א) ידיעת הנפש מצד המעטאפיזיקא (מעטאפיזישע זעעלענלעהרע, פסיכאָלאָגיא ראַציאָנאַליס); ב) ידיעת העולם מצד המעטאפיזיקא (מעטאפיזישע וועלטלעהרע, קאָסמאָלאָגיא ראַציאָנאַליס); ג) ידיעת האלהים מצד המעטאפיזיקא (מעטאפיזיקא, גאָטטעסלעהרע) וידבר פה מכל אלה בפרטות.

א מידיעת הנפש מצד המעטאפיזיקא.

§. 50.

אם האידעא הראשיית מהתבונה או מהאין סוף (עיין §. 49.) תייחס את עצמה על פנימית נפשינו, אז תראה כי אף שנפש האדם נפעלת מהפעלות רבות באין קץ בכל ימי חלדו, על כל זה היא רק דבר אחד ר"ל תמיד אמצא כי אני הנני הייתי בעצמי לפני עשר או עשרים שנה את אשר חנני היום וכל ההשתנות וההרגשות אשר יצאו בי הנה יצאו רק בי ר"ל באחדות נפשי, ולא באחר, כי קשר ההרגשות הוא כשלשלת אחת תמימה. — מזה יצא לנו הרעיון ממציאות נשמת האדם כי היא דבר אחד רוחני פשוט אשר אינה תולה בתנאי מציאות הגוף. ורק אם נניח מציאת דבר אחד רוחני עצמי כזה, אז נוכל לצייר לנו כי הנמצא הזה יהיה יסוד כל ההשתנות ר"ל ההרגשות אשר יצאו בו, כמו בעולם הגשמיים הנה העצם או החומר הוא יסוד כל הצורות היוצאות בו זה אחר זה. חאחדות הזה נקרא להפילוסופים האני (דאס איך, עגאָ).

הערה. באמת כל ההרגשות בנפש המה יוצאים בה אם יצא איזה שיווי במעמדה (מאָדיפיקאַציאָנעם) ע"י הפעלת המורגשים (בין שיהיו מוחשים או מושכלים) ואם נרגיש השינוי הזה. ד"מ הנני רואה אילן אחד, בעת ראייתי הנה נכנס בנפשי ע"י חוש הראות צורת האילן הזה. ע"י הרעיון הזה החדש (ר"ל מהאילן) ישונה סדר רעיונותי אשר היו לי מקודם, כי אוצר רעיונותי יעושר כעת ברעיון חדש, ואם אביט במקור נפשי ואראה השינוי הזאת אז ארגיש כי נפשי הוא כעת איננה את אשר היתה ברגע אחת מקודם, כי הוא מלאה כעת מרעיון אחד חדש מוגבל ואז ארגיש הרגשת האילן ר"ל הנני עושה דיוק ואומר: יען הנה נפשי שנפעלת בעת מרעיון האילן לכן צריך שיהיה מחוץ לנפש אילן אחד אשר הוא בת ההרגשה הזה ואף שעיני יראו זרות ר"ל שידמו לראות אילן אחד והאילן הזה לא יהיה באמת בנמצא, עכ"ז הנה הרגשת נפשי מהאילן הזה היא הרגשה אמתית כי נפשי מרגשת את האילן אכן הטעות הוא בהדיוק (אינדוקציאָן), כי אף שבכל פעם אשר הביא חוש הראות בנפשי את הרגשת האילן ומצאתי אח"כ (ע"י חוש המישוש הטעם והריח וכדומה) כי באמת אילן אחד היה נמצא מחוץ לנפש, עכ"ז הפעם הזאת היה מאורע אחד יוצא מהכלל וזהו יסוד כל טעות החושים. (עיין ביסודי ההגיון מטעות ההכרות), מצד אחר יוכל העין לראות הרבה אילנות ואם אין הנפש מכשרת לקבל הרגשת הראות הזאת (והיינו או שהנפש נמלאת מרעיון אחר, או שהאדם הוא שכור או שוטה, קנצי למילין בכל האופנים אשר יחסר ידיעת ההרגשה הזאת (בעוואוסטזיין) לא נראה שום אילן, והבן.

§. 51.

אף כי אחדות הנפש אינה נופלת תחת הספק עכ"ז לא נדע באין

והוא מקור החיים אשר לו ועל ידו הנה הדבר הנמצא, הוא נמצא, כמו שהוא נמצא, ולא באופן אחר, והוא הכח הסובל והנושא אותו בכל עת אשר הוא נמצא, אכן יען שיסוד כל צורות העליונות מהנמצאים הוא האין סוף, המוחלט בתכלית ההחלט ואינו תולה בשום תנאי לכן הוא ג"כ יסוד כל צורות הראשונות מהתבונה, והוא הצורה הראשיית בהחלט (אור־אידעע) ראשון מכל ראשון והוא מחשבות התבונה מהאין סוף בה.

הערה. א׳ האמור פה הוא עמוק אבל אמת וכבר פלאטאָ (אפלטון) ידע קצת מזה. אבל הפילוסופים האחרונים בררו אותה ביתר ביאור והמה (והיינו בראשון קאנט) הפרישו בין מחשבות התבונה ובין מושגי חשכל והראו כי מחשבות התבונה המה רוחניים טהורים בלי תכלית והמה מציינים לנו רק הדרך לבוא אל המטרה אף כי לעולם לא נגיע שמה (רעגולאטיפע אידעען) אבל מושגי ומשפטי השכל המה מדובקים אל החומר והמה בעלי תכלית (קאָנסטיטוטיפע בעגריפפע). ובאמת אם נביט בעין חוקר על כל הדברים הנמצאים בעולם, אז נראה כי כל אחד מהם הוא נוצר בצורה מיוחדת לבל יסור ממנה לעולם. כן לא יצא לעולם משושנה חבצלת ומאריה נמר כי כל דבר הוא מוליד בדומה כפי צורתו העליונה העולמית הנטבעה בו מחכמה העליונה, (כי האם נוכל להאמין כי צורת האדם כמו שהוא ולא באופן אחר, וצורת האריה כמו שהוא ולא באופן אחר וצורת השושנה כמו שהיא ולא באופן אחר וכדומה כל זאת היה במקרה? לא כן! אבל בהיפוך החכמה העליונה אשר חוקיה לא נודעו לנו, הוא הכריחה שכל הצורות האלה יהיו נמצאות כמו שהמה נמצאות בטבע, עד"ז גם ההכמה התחתונה או האנושית מכרחת אותנו לעשות בכל משולש שלשה זויותיו שנים לשני זויות ישרים לא פחות ולא יותר, וזאת ג"כ בלתי רצונינו ואף בלתי ידיעתינו, וזהו הסוד האמתי ורעיון העמוק במאמר התלמוד „צפה ה׳ בחכמתו וברא את העולם" והבן.)

הערה ב׳. יען כי התבונה פועלת ג"כ על הרצון ר"ל הוא מחפשת אחר יסוד הראשון ומקור הטהור מפעולת האדם ורק על ידה יצאו לנו חוקי הצדק, לכן הפילוסופים מפרישים בין התבונה הטהורה או החוקרת (רייגע אָדער טהעאָרעטיטע פערנונפט, ראציאָ טהעאָרעטיקא) אשר ממנה ידובר בחכמת מה שאחר הטבע (ונדבר ממנה להלן בספרינו זה) ובין התבונה המעשיית (פראקטיטע פערנונפט) אשר ממנה ידובר בחכמת המדות ובידיעת הנאה והמגונה (אֶסטהעטיק).

§. 49.

מחשבת המוחלט או האין סוף אשר הוא יסוד כל מחשבות התבונה תוכל ליחס א"ע א) או על האין סוף מצד הנושא והיינו על פנימית נפשותינו, כי כל האדם הוא מקוד הראשון העליון והמוחלט מכל מחשבותיו כי כל מחשבותיו יוצאות ממקור נשמתו; או ב) על האין סוף מצד הנשוא (אָביעקט) והיינו על העולם; או ג) על האין סוף מצד הנושא והנשוא (סוביעקט־אָביעקט) והיינו האלהים או הבורא; מזה יצאו לנו שלשה צורות או אידעעס ראשיות (דרייא הויפט־אידעען) והיינו: א) מעולמות הנפש ואל־מותה (פסיכאָלאָגיטע אידעע); ב) מראשית ואחרית העולם (קאָסמאָלאָגיטע אידעע); ג) ממציאת הבורא (טהעאָלאָגיטע אידעע); ומזה יצאו ג"כ שלשה ענפים בידיעת

מדברים משונים הנה לא נדבר פה מהם, כי פה נדבר משני דברים שוים במוחלט והיינו אם גם המקומות הסביבים להם המה ג"כ שוים במוחלט, והבן מאוד.

) **הערה. המאמר מקבוץ הישות ר"ל כי תמיד שני ישיות (רעאַליטעטען) לא יסתרו את עצמן אם נחבר אותם ורק היש והאין יסתרו את עצמם כאשר אמרו זאת הפילוסופים הראשונים (מכת לייבניץ, וואָלף) אינו תמיד אמת, כי יש ג"כ בעולם ישיות המותרות זה את זה אם נחברם, כמו ד"מ התנועות בסדר מהופכים (האחת למזרח והשנית למערב ד"מ) (עיין §. 93.). ג"כ המאמר שהחומר (מאַטעריע) הוא תמיד קודם בזמן להצורה (פֿאָרם) הוא אינו אמת, כי רק בשכלינו נפריש בין החומר ובין הצורה ונאמר שלפני הצורה אשר היא המגבלת צריך תמיד שימצא החומר אשר הוא הדבר אשר יוגבל, אכן בהטבע הנה החומר והצורה המה תמיד נאחדים ואחוזים ולא יתפרדו.

פרק ג מהבחנת כח התבונה.

§. 46.

ביסודי ההגיון ראינו כי ע"י קישור איזה משפטים להיקש או לדיוק (קאָנקלוזיאָן, שלוס) אחד, יצאו לנו אמתיות חדשות. האמתיות האלה נבין ע"י אמתיות אחרות הנקראים יסודי ההיקש או הדיוק (פרעמיסען) והכח אשר בנו המבין דבר מתוך דבר נקרא כח התבונה (פֿערנונפֿט, ראַציאָ). אכן יען שמשפט הדיוק יוצא תמיד מתנאים (פרעמיסען) ותולה בהם, לכן נוכל ג"כ לומר התבונה הוא הכח לחפוש בכל דבר נמצא אחר תנאי מציאותו.

§. 47.

הנה ראינו למעלה כי כל הנמצאים המה קשורים ואחוזים זה בזה כמו בשלשלת אחת גדולה לבלי תכלית אשר בה כל טבעת או איבור הקודם להאחר הוא תנאי מציאותו והאיבר השני הזה הוא מצדו תנאי מציאות איבר שלישי הנמצא אחריו וכן בסדר הזה לבלי תכלית, לכן לא תוכל התבונה לעמוד בנקודה אחת משלשלת הזאת, כי אם מצאה היא תנאי מציאת דבר אחד אז תחפוש היא אחר תנאי מציאות התנאים האלה ואם מצאה גם אלה אז תחפוש ותדרוש מחדש אחר תנאי מציאות התנאים מהתנאים וכן לא תנוח היא בהדרישה הזאת לעולם כי זהו טבע מציאותה אף כי לעולם לא תבוא אל קץ מטרתה כי הוא רחוק ממנה מרחק עולמי כי בדרישתה הזאת הנה היא תחפוש אחר הדבר המוחלט (אַבסאָלוטום) אשר הוא בלתי תולה באין אופן מתנאי אחר והוא העליון מעל כל עליון.

§. 48.

התבונה אינה חושבת מחשבותיה כאשר יעשה זאת השכל רק היא רואה אותם בעיני הנשמה הטהורה (ראַציאָנעללע אַנשויאונג), כי כל דבר הנופל תחת החשבון הוא בהכרח בעל תכלית אכן מחשבות התבונה המה בלתי בעלי תכלית ולכן יקראו מחשבות התבונה בשם אידעאעס (אידעען) או צורות עליונות. כי כל דבר נמצא הוא נוצר לפי צורה עליונה (ר"ל רוחני') אחת, אשר היא יסוד מציאותו

בפי ההמון המה ג"כ מושגים שקרים, כי ההמון יקרא המקרה מדבר אחד הטובה ל נ ו בשם הצלחה והמקרה מדבר אחד הרעה לנו יקרא בשם אסון. אף כי אין מקרה בעולם עכ"ז יש מ א ו ר ע (צופֿאַללֿיגעס). המאורע הוא דבר אחד אשר מציאותו תולה מסבות מספיקות חוץ ממנו אבל לא בו, והוא מושג ה נ מ צ א העומד בין האפשר ובין ההכרח (§. 36.).

הערה. ד"מ אדם אחד עבר לפני בית אחד וברגע הזה נפל עץ אחד מראש הגג עליו והרגו, פה יאמר ההמוני כי הוא מקרה רעה או אסון אכן באמת נאמר זהו באשר שאין אנו יכולים להבקיע בעיני בשרינו בכל חדרי הטבע כי בלעדי זאת אז היינו יודעים אז מעמד ההוה באויר הרקיע וכי הוא הסב רוח אחד מיוחד וכי רוח הזה היה צריך בהכרח להפיל ברגע הזאת חתיכת העץ מראש הגג. מצד אחר היינו יודעים כי לפי חוקי הבחירה היה בהכרח שהאדם הזה יעבור ברגע הזאת לפני הבית הזה וממילא נפל העץ על ראשו והרג אותו. ידיעת כל הסבות האלה המה נגלים רק להבורא ב"ה כי הוא בראם וסדר אותם ולכן בעיניו כל נמצא הוא הכרח, והבן. (שטת הפילוסיפים המאמינים במקרה נקראה בשם קאזואַליסמוס). — אכן מצד אחר אף כי כל הדברים הנם מוכרחים, הנה פעולות האדם המה יוצאות מהכלל הזה כי המה מוכרחים ב ה כ ר ח מ ו ס ר י (מאָראַליטע נאָטהווענדיגקייט) ר"ל כי חוקי המוסר אשר באדם המה מוכרחים ו מ ח י י ב י ם אותו לעשות פעולותיו באופן ידוע אכן פעולותיו אינם מוכרחים ב ה כ ר ח ט ב ע י כשאר המאורעות בטבע כי לו החפץ והבחירה החפשית והוא לכן הסבה האמתית מכל פעולותיו (§. 59.) (שטת הפילוסופים המכחישים בחירת האדם ואומרים כי גם פעולותיו המה נעשים בהכרח נקראה בשם (שטת פֿאַטאַליסמוס והוא מכחשת ממילא צדק ורשע ושכר ועונש והיא לכן פיגול וסותרת להדת).

§. 45.

ד) א י ן ש נ י ד ב ר י ם נ מ צ א י ם ב ע ו ל ם ש ו י ם ב ת כ ל י ת ה ש י ו ו י. כי יען שיסוד כל ההכרה אשר יש לנו מדברים הטבעיים הוא מוסד בההרגשות המשונות היוצאות בנפשינו ונפעלות מכל אחד מהם, לכן אם היו בעולם שני דברים שוים ב ת כ ל י ת ה ש י ו ו י (ר"ל בלי שום הפרש ביניהם מכל צד ופאה) בהכרח שהיו צריכים ג"כ השני ההרגשות היוצאות לנו מהם שיהיו שוות בתכלית השיווי אכן שני ההרגשות שוות בתכלית השיווי המה באמת רק הרגשה א ח ת, ולכן היה בלתי אפשר לנו להכיר לנו פה מציאת ש נ י דברים *), המאמר הזה נקרא להפילוסופים בשם מ א מ ר ה ב ל ת י ל ה פ ר י ש ה ש י ו ו י ב מ ו ח ל ט (גרונדזאַטץ דעס ניכט צו אונטערשיידענדען, פרינציפיום אידענטיטאַטיס אינדיסצערניביליום), מזה נראה ההפרש הגדול בין השיווי הגיוני ובין השיווי בטבע כי ד"מ מצד ההגיון בהכרח ששני עצי תפוחים המה תמיד שוים זה לזה במושגיהם כי שניהם נכללים תחת מושג „עץ תפוח" אכן לא בהטבע, ובצדק אמר הפילוסוף לייבניץ כי אף בעץ תפוח אחד לא נמצאו שני עלים שוים זה לזה ב ת כ ל י ת השיווי.

*) הערה. ההפרש המקומי והזמני לא יגרע ולא יוסיף פה מאומה כי המקום והזמן הריקים ר"ל באשר אינם נמצאים מדברים פרטים אינם נותנים לנו ציוני ההפרש כי אינם נופלים תחת ההרגשה' אכן באשר המה נמלאים

הטבע הכללים או טראנצענדענטאלים (טראַנסצענדענטאַלע נאַטורגעזעטצע). והמה אלה:

א) אין שום ריקות בהעולם (אין מונדאָ נאָן דאַטור וואַקואום) כי אם יהיה מקום אחד ריק בעולם בריקות המוחלט, או זמן אחר ריק ריקות המוחלט, אז יצרך שיכלל המקום הזה או הזמן הזה את האַין המוחלט (אַבסאָלוטע ניכטס, ניהיל אַבסאָלוטום) אבל האַין המוחלט לא יוכל להיות מורגש מאתנו (כי יסוד כל הרגשה הוא הפעלה היוצאת מהמורגש על המרגיש והאין המוחלט לא יוכל לפעול מאומה) וגם לא נוכל להכיר מציאתו ע"י הדיוק כי הנה ראינו למעלה (.38 .39 .§ .§) כי הנה נוכל לחלק ברעיונינו כמות ואיכות (גודל המקומי וגודל המדרגה) מדבר אחד כמה שנרצה ועוד לא נבוא אל הגבול לומר כי זהו הגבול בין היש והאין, כי אף שיהיה החלק הזה קטון מאוד עוד נוכל לצייר לנו במחשבתינו חלק אחר קטון גם ממנו ולכן לעולם לא נגיע אף לא במחשבתינו אל האין המוחלט, ולכן כל ריקות הנמצא למראות העין בתוך העולם (וואַקואום אינטערספערזום) הוא רק ריק בצירוף ר"ל לדבר אחר המלא יותר ממנו (כן ד"מ האויר הוא ריק בצירוף תחת הלופטפומפע, עיין פיזיקא, אבל לא ריק בהחלט השאלה אם יש חוץ להעולם ריקות המוחלט. (וואַקואום עקסטראַמונדאַנום) הוא שאלה אחרת אשר איננה שייכת הנה ונדבר ממנה להלן (.48 .§).

§. 43.

ב) אין דילוג בטבע (אין דער נאַטור גיבט'ס קיינען שפרונג, אין נאַטורא נאָן דאַטור סאַלטוס) ר"ל ההשתנות היוצאות בהדברים הגשמיים לא יצאו בפעם אחת כמו בדילוג רק לאט לאט (שטעטיג) והיינו באופן שבין שני מעמדי השינוי אף שיהיו קרובים זה לזה מאוד באיכות ובזמן, עכ"ז נוכל תמיד לצייר לנו מעמד שלישי ביניהם אשר הוא כביכול גשר העברתם (איבערגאַנגספונקט) מזה לזה. המאמר הזה נקרא מאמר הדילוג או החק מהשינוי לאט (לעקס קאָנטינואַטיס, שטעטיגקייטס-געזעטץ).

הערה. המאמר מהאַין יצא אַין (אויס ניכטס ווירד ניכטס, עקס ניהילאָ ניהיל סעקוויטור) ואל אַין יעשה אַין (צו ניכטס ווירד ניכטס, אין ניהילום ניהיל רעווערטיטור) ר"ל כי בטבע לא נמצא לעולם שהאין המוחלט נעשה יש (בריאה) או שמיש נעשה אין המוחלט (כליון שלם), יצא לנו ג"כ ממאמר הדילוג כי אין דילוג יותר גדול מהדילוג מן האין אל היש או מהיש אל האין; ויען כי אין דילוג בטבע, לכן בהכרח שגם הדילוג הזה הוא מן הנמנע, ואם ישאל אותנו הקורא מה נאמר ממאמר בריאת העולם? הנה נשיב שבריאת העולם הוא דבר העומד למעלה מהטבע כי אחר בריאת העולם התחילו חוקי הטבע אבל לא מקודם לה ואם לא נמצא בריאה בטבע זה אינו סותר לבריאת הטבע בעצמה, והבן.

§. 44.

ג) אין מקרה בעולם (עס גיבט קיינען צופאַלל אין דער וועלט, אין מונדאָ נאָן דאַטור קאַזוס) ר"ל כל הדברים שנעשו בעולם הנה נעשו ע"י סבות המוציאם ולא מעצמם. רק אנו בעבור שאין אנו יודעים ומכירים תמיד הסבות המוציאות דבר אחד, לכן נאמר לפעמים זהו יצא ע"ד המקרה אכן זהו שקר. — מושגי ההצלחה (גליק) והאסון (אונגליק) כפי אשר הם

יעשה את האדם קרח, אכן אם נתלוש שערה אחר שערה אז לסוף יהיה האדם קרח, ועכשיו נשאל מתי נהיה קרח? הלוא לא לקחנו מראשו רק שערה אחר שערה ומחסרון שערה אחת הנה ידענו כי לא יעשה האדם קרח? פה נראה כמה הכמות והאיכות המה אחוזים זה בזה כי חסרון שערה אחת ישלים הכמות הנצרך למושג הקרח, והבן. — לכן יאמר הפילוסוף כי הכמות והאיכות המה נפרדים רק בהשכלתינו אבל לא בהדברים בעצמם, והבן מאוד.

§. 40.

III. מיסוד ההכרה ביחס להצירוף (רעלאַציאָן).

הדברים אשר נכיר ע"י הנסיון או הגשמיים הנם מקושרים ביחס להצירוף (רעלאַציאָן) עם מושג הזמן על שלשה פנים והיינו:

א) ביחס לכליון הזמני (ציייטדויער). פה נפריש העצם (סובסטאַנציאַלע) העומד (בעהארלט) ואינו נכלה ומשתנה בהזמן, מן המקרה (אקצידענציאַלע) הנכלה ומשתנה (וועקסעלט) בזמן. לכן נוכל לומר תמיד מכל דבר הכרה חושי כי הוא או עצם או מקרה.

ב) ביחס לסדר הזמני (ציייטפאָלגע). פה נפריש הסבה (אורזאַכע) מהמסובב (ווירקונג) כי הסבה הוא תמיד קודם בזמן להמסובב, והנה נוכל תמיד לומר מכל דבר הכרה חושי כי הוא או סבה או מסובב.

ג) ביחס לשותפת הזמני (גליייכצייטיגקייט), פה הנה עומדים שני דברים בקישור זה עם זה, באופן כי המה יפעילו זה על זה ויגבילו זה את זה ע"י התפעלות בחזרה (וועכסעלווירקונג). לכן נוכל לומר תמיד משני הכרות חושיות הנמצאות בזמן אחד (ר"ל אשר נרגיש בפעם אחת) כי המה עומדות זה לזה ביחס ההתפעלות בחזרה.

§. 41.

IV. מיסוד ההכרה ביחס להאופן (מאָדאַליטעט).

הדברים אשר נכיר ע"י הנסיון או הגשמיים הנם מקושרים ביחס להאופן (מאָדאַליטעט) עם מושג המציאות (דאזיין) על שלשה פנים והיינו:

א) אם מושג המציאות מדבר אחד אינו כולל סתירה בעצמו אז יהיה הדבר הזה אפשר (מעגליך) במציאות.

ב) אם מושג המציאות מדבר אחד יוצא ע"י סבות מספיקות חוץ ממנו אז יהיה הדבר הזה נמצא (ווירקליך).

ג) אם מושג המציאות מדבר אחד יוצא ע"י סבות מספיקות הנמצאות בו ר"ל שבלתי מציאות הדבר הזה הוא נמנע אז יהיה הדבר הזה הכרח (נאָטהווענדיג) ולכן נראה שמכל דבר אשר נכיר ע"י הנסיון נוכל עוד מקודם הכרתו שנחתוך המשפט ולומר שהוא אפשר, או שהוא נמצא או שהוא הכרח (או נמנע, כי הנמנע הוא הכרח המשולל).

הערה, ע"י זה קראו כמה פילוסופים (ובראשם שפינאָצא) הדבר ההכרח בשם סבת עצמו (קויזא סוי) כי המוכרח כולל תמיד סבת הכרחותו בתוכו ולכן הוא תמיד סבת עצמו.

§. 42.

מהארבעה יסודות האלה יוצאים איזה לימודים המיחסים את עצמם לחוקי הטבע באופן שכל חוקי הטבע הפרטיים או הידועים לנו מהנסיון (עמפיריש) נשענים עליהם: ולכן נוכל לקרוא הלימודים האלה בשם חוקי

החושיות והשכליות אכן הנפש לא תדע כי יש לה החוקים האלה רק אחר אשר קבצה הרבה נסיונות והרגילה א"ע לשמש בהם בפרטית וחקרה אח"כ בעיון גדול בהבחנתם למצאם כמו שנראה שהילד מתחיל לדבר מראשית נעורו אף כי זמן רב אח"כ ילמד וידע חוקי הדיבור ביחוסם אל מוצא המבטא ואל דקדוק הלשון, והבן·

§. 38.

I. מיסוד ההכרה ביחס להכמות·

כל דבר אשר נכיר ע"י הנסיון ר"ל כל דבר גשמי, הוא ביחס אל כמותו מקושר עם מושג הגדלות החיצונית (עקסטענזיפע גרֶסע) או הגדלות במקום, כי ביחס אל כמותו הוא ממלא בהכרח מקום ידוע, אכן המקום הזה צריך שיהיה מוגבל ר"ל לא קטון בלי תכלית ולא גדול בלי תכלית אף שהוא ידומה לעיני חושינו כקטון או כגדול לבלי תכלית, כי באמת כל דבר גשמי הנמצא בהטבע לא יכול להיות דבר בלתי בעל תכלית באמת, כי זהו סותר למושג הגשם·

§. 39.

II. מיסוד ההכרה ביחס להאיכות·

כל דבר אשר נכיר ע"י הנסיון ר"ל כל דבר גשמי, הוא ביחס אל איכותו מקושר עם הגדלות הפנימית (אינטענזיפע גרֶסע) או הגדלות במדרגה, כי ביחס אל איכותו הנהו דבר אחד הטתגלה לנו ע"י איזה הרגשה (עמפפינדונג, אפעקציָא) אשר יצאה לנו ממנו; אכן הוא מטבע ההרגשה שתהיה מוגבלה במדרגה ידועה, כי לחושינו המקבלים ההרגשה יש גבול ולמעלה או למטה מהגבול הזה לא ירגישו מאומה. לכן כל איכות הנמצא בגשם אחד הוא נכלל תחת מושג המדרגה, והיינו: תמיד נוכל לצייר לנו מדרגה יותר גדולה ומדרגה יותר קטנה ממדרגת האיכות הזאת אשר יש להגשם הזה בפרוטרוט.

הערה א. המאקסימום (ר"ל מדרגה גדולה אשר אין למעלה ממנה) והמינימום (ר"ל מדרגה קטנה אשר אין למטה ממנה) אשר מהם ידברו בעלי ההנדסיים, המה רק מושגי ההסכמה (קאָנווענציאָנעלבעגריפע) ואינם סותרים לדברינו פה·

הערה ב· אם נעיין היטיב בטבע הדברים הנמצאים בעולם אז נמצא כי הכמות והאיכות הולכות יד אל יד משולבות אשה אל אחותה והיינו בהשתנות האחת מהם תשתנה גם השנית· ד"מ בהכימיא נראה כי כל הגשמיים בעולם אף כי המה משונים באיכותם זה מזה מאוד, עכ"ז המה מורכבים רק מן 55 יסודות; כל הגשמיים הנמצאים במלכת הצמחים ובעלי החיים המה מורכבים רק משלשה עד ארבעה יסודות (אָקסיגען, הידראָגען, קארבאָן, ואזאָט) ועכ"ז כמה הוא משונה הלחם אשר יאכל האדם וישביע רעבון נעשו ויחיה, מהצמח הכולל סם המות אשר ממנו ימות האדם ברגע! הנה נראה (ונדבר מזה ביותר ביאור עוד בהכימיא) כי רק יחס כמות היסודות זה לזה בהרכבותיהם הוא משנה את האיכות, והבן· גם יש שאלה יפה ונפלאה עוד מהמדברים (דיאַלעקטיקער) היונים המראה לנו באופן פשוט אבל עמוק אמתת דברינו פה, כי הם אמרו אם נתלוש שערה אחת מראש מלא שערות אז לא נעשה בלי ספק ע"י זה ראש קרח (קאהלקאָפף), וכן אם נתלוש עוד שערה אחת יהיה הדין כך, כי חסרון שערה אחת לא

הכרחי הנכלל בהשורה הזאת אבר (גליעד, וואכסטום) אחד מהשורה הזאת. השורה הזאת תוכל להיות או בעל תחלה (אנפאנג) ותכלה (ענדע) או בעל תחלה ובלי תכלה או בלי תחלה אבל בעל תכלה, או בלי תחלה ובלי תכלה. רק השורה האחרונה היא עולמית ובלתי בעל תכלית באמת. (מהבלתי בעל תכלית השקר עיין למעלה .30 .§).

הערה. אם נעיין היטיב אז נמצא כי כל אפשר הגיוני הוא ממילא הכרח הגיוני כי הוא מוכרח להיות תמיד אפשר כי אם לא ימצא היום סתירה בין שני ציוני מושג אחד אז לא ימצא ביניהם סתירה לעולם (כי חוקי השכל אינם נופלים תחת השינוי ואף לא תחת הפעלת הזמן) ולכן הדבר אשר הוא עתה אפשר בהגיון, הוא היה והוא יהיה אפשר בהגיון לעולמי עד ולכן הוא הכרח באפשרותו (נאָטהווענדיג אין דער מאֶגליכקייט), אכן מצד אחר כל עת שלא בא במחשבותינו לחשוב ממושג אחד שהוא אפשר בהגיון לא יהיה המושג הזה נמצא לנו (כי דבר אחד אשר איני יודע, הוא אינו נמצא עבורי) ולכן יצא היחס הנפלא בין אפשר, הכרח, ונמצא הגיוני, כי כל אפשר הגיוני הוא תמיד ממילא הכרח הגיוני אבל לא נמצא הגיוני, והבן.

פרק ב ממשפטי ההבחנה או טראנצענדענטאליים.

§. 37.

אם נעשה משפט אחד באופן שלא יהיה בו קישור הנשוא להנושא יוצא לנו ע"י הנסיון ורק ע"י השכל, והיינו שנוכל לדעת עוד קודם שיש לנו שום נסיון מהנושא (אפריאָרי) שהנשוא הזה הכללי צריך שיהיה מקושר בו, אז נקרא זה המשפט בשם משפט הבחני או טראנצענדענטאלי ר"ל כללי היוצא מחוקי ההשכלה הנטועים בנפשינו ולא מהכרות הטבע ע"י הנסיון הבאים לנו מבחוץ. כח השכל לעשות משפטים כאלה נקרא כח השופט ההבחני או טראנצענדענטאלי (טראנסצענדענטאלע אורטהיילסקראפט). המשפטים ההבחניים המה יסודי כל המשפטים הפרטיים היוצאים לנו ע"י הנסיון ולכן נקראו המה ג"כ בשם יסודי הכרות האנושיות (גרונדזעצע דער מענשליכען ערקעננטניס, פרינציפיא קאָגניציאָניס הומאנאע) כי בלתם אין לנו אפשר לא נסיון ולא הכרות הנסיונות כי המה בכל. היסודות האלה המה ארבעה במספר ונדבר מהם פה בפרטות.

הערה. מזה יוצא כי המשפטים ההבחניים אינם נולדים ביחד עם האדם כמו אשר אמרו איזה מהפילוסופים מכת (ראַציאָנאַליסמוס), כי הם האמינו כי בעת הלדת האדם הנה נולדו עמו נטבעים בעומק נפשו איזה מושגים (אנגעבאָרענע אידעען, איננאטאֶע) כמו ד"מ מושג העיגול, המרובע וכדומה. גם נראה כי מצד אחר נפלו פילוסופים אחרים (מכת מאטעריאַליסמוס) בטעות גדול באמרם כי הנפש בעת לידתה הוא כמו נייר הדש (טאבולא ראַזא) אשר לא נכתב עליו כלום וכל ההכרות באים לנפש רק אחרי כן בהיותה בחיים, רק האמת מונח בין שניהם והיינו הנפש הנה נולדה עם חוקים כללים המייחסים א"ע או על הכרת החושית או על הכרת השכלית אשר לה והמה יתנו לה צורות (דיא פאָרמען) ההכרות

בעצמו (אפשר ההגיוני) או אפשרית בצירוף (רעאַלע) והיינו לפי הסבות אשר קדמו לו בטבע הנה באפשר שיצא עתה הדבר הזה לאור עולם (אפשר טבעי). כן ד"מ אף אם לא יהיה עץ בעולם אז היה תמיד מושג הגחלים אפשר הגיוני, אבל לא אפשר טבעי כי אם אין עץ אין גחלים אבל באשר שיש לי עץ אז אוכל לשרוף העץ לגחלים ולכן מושג הגחלים הוא אפשר טבעי. המציאות נקרא או בשם הויות (זיין, עססע) או בשם מציאות (דאזיין, עקסיסטענץ) הראשון מציין מציאות סתם והשני מציין מציאות מוגבלת וידועה. קיבוץ כל המציאות נקרא העולם (וועלט, וועלטאַלל, אַלל, אוניווערזום). הנמצא נולד ר"ל יתחיל להיות, והוא יאָבד, ר"ל ישבת מלהיות, הפעולה אשר על ידה יצא דבר אחד, נקרא ההוצאה (הערפאָרבריגגונג) או ההולדה (צייגונג), והפעולה אשר על ידה יאָבד דבר אחד נקרא הכליון (פערניכטונג). הבריאה (שאֶפפונג, קרעאַציאָן) הוא ההוצאה מאין המוחלט ליש או לנמצא והוא התחלת המציאות המוחלטה; אכן היצירה (בילדונג, פאָרמאַציאָן) הוא רק ההוצאה מן צורה חדשה לחומר אחד נמצא מכבר, או ההוצאה מיש ליש, הכליון הוא ההפסד במוחלט ר"ל הפעולה לעשות מיש אין, וההפסד (צערשטערונג) הוא הפעולה אשר על ידה יאבד נמצא אחד צורתו אשר היה לו, או השינוי מיש ליש; הנה נראה כי כל הפסד הוא מצד אחר צורה כי החומר אשר אבד צורתו אשר היה לו, יקבל בהכרח צורה חדשה כי אין חומר בלי צורה. ולכן אמרו הפילוסופים הראשונים „ההעדר הוא קודם להויה". — הסכום מכל תוארי דבר אחר בעת אחת, נקרא מעמד (צושטאַנד) הדבר הזה. אם יתנועע דבר ממעמד אחד למעמד אחר וישנה מעמדו, אז נאמר כי הוא נפעל ע"י שינוי (פעראֶנדערונג, מאָדיפיקאַציאָן) אחת, ולכן קראו הפילוסופים הראשונים מעמינו (רמב"ם, רמב"ן וכו') השינוי בשם תנועה.

הערה. בהטבע אשר לפנינו יום יום לא נראה לא בריאה ולא כליון כי לעולם לא ראינו דבר אחד יש יוצא מאין או דבר אחד יש שיאבד ויהיה לאין, אבל ע"י הקבלה והדת הננו מוכרחים להאמין בבריאות העולם בעת יציאתה מאין. כליון העולם (לדעת המקובלים) יהיה באחרית הימים.

§. 36.

ההכרח יכול להיות הכרח פנימי או במוחלט (איננערע, אבּסאָלוטע נאָטהווענדיגקייט) ר"ל אם מושג אחד יכלול ציונים המכריחים אותנו לקבל כי הוא תמיד נמצא, ורק על אופן זה ולא על אופן אחר (הכרח הגיוני) או הוא יכול להיות הכרח חיצוני או בצירוף (אייסערע, רעלאַטיפע נאָטהווענדיגקייט) ר"ל אם נמצאים בטבע סבות מספיקות (§. 33.) המכריחים מציאותו (הכרח הטבעי) אכן יען כי בלי הסבות המספיקות האלה לא יהיה מציאות הדבר הזה הכרחי לכן אם נשקיף על ההכרחי בטבע בפני עצמו בלי קישורו עם הסבות המספיקות, אז לא יהיה הוא רק דבר מקרי (צופעֶלליג) כי הוא יכול להיות (אם ימצאו סבות מספיקות) והוא לא יכול להיות (אם יחסרו הסבות המספיקות). כל דבר הכרח חיצוני או טבעי הוא נופל תחת ההפסד והשינוי והתמורה אכן הדבר המוכרח הכרח פנימי או הגיוני הוא תדירי ועולמי ואינו נופל תחת ההפסד או השינוי והתמורה. — אם נצייר לנו שורה אחת מדברים הכרחיים הכרח טבעי, אז נקרא כל דבר

השלישי; הסבות נחלקו ג"כ בסבות חפשיות (פרייע אורזאכען) ובסבות בלתי חפשיות או מותנאות (אונפרייע, בעדינגטע אורזאכען); בשם סבה חפשית לא נוכל לקרוא רק חפץ ובחירת האדם והבעלי חיים; הסבות יחלקו עוד בסבות פועלות בלי תכלית מיוחד ובסבות פועלות לתכלית מיוחד הנקראים סבות התכליתיות (ענדאורזאכען, קויזאע פינאלעס). הסבות התכליתיות לא יוכלו לצאת רק מנפש האדם הבעל שכל הרואה סוף דבר מראשיתו ופועל בהתחלת דבר אחד כדי שיגיע לתכליתו (צוועק, פינים, טעלאס ביונית) ובאשר שבשלשלת קישור הדברים הנמצאים הנה כל תכלית אשר נגיע ע"י דבר אחד הוא ימצע לנו תכלית אחר, לכן נקרא התכלית השני הזה בשם תכלית הראשי (הויפטצוועק) או תכלית האחרון (ענדצוועק, פינים פינאלום). הלימוד המראה לנו קישור התכליתיות האלה בכל הנמצאים נקרא בשם לימוד התכלית או טעלעאָלאָגיא (צוועקלעהרע) והלימוד המראה לנו קישור הסבות הרחוקות והקרובות מכל הנמצאים, נקרא בשם לימוד הסיבה או אֶטיאָלאָגיא (ווראזאכליכקייטסלעהרע).

הערה. ד"מ אם יניע בעל חיים אחד בידו או ברגלו אבן אחד וישליך אותו להלאה אז יניע האבן הזה את אבן אחר או שאר דבר אשר יפגע במרוצתו והדבר הזה יניע עוד דברים אחרים אשר יפגע הוא וכן להלן בשורה אחת בלי קץ וסוף, אבן האבן הראשון המניע אף שהוא סבה מניעה עכ"ז הוא אינו סבה חפשית כי האבן מוכרח לפעול באשר שנפעל הוא מצד אחר והיינו מהבעל חי וכן האבן השני אף שהיא סבה מתנועת האבן השלישי עכ"ז הוא ג"כ סבה אינה חפשית כי פעולתו הוא ג"כ מוכרחת ע"י פעולת אבן הראשון וכן בדרך הזה להלן אבן כח התנועה היוצא מאיברי הבעל חי הוא סבה חפשית כי הוא מקור התנועה האמתית, ויותר שהבעל חי הזה יהיה בעל בחירה (ד"מ האדם) יותר חפשי יהיו איכות פעולותיו וביותר כמות יהיה הוא בעצמו סבה חפשית מכל פעולותיו אבל הבורא ב"ה הבעל שכל ורצון בתכלית השלימות, הוא הסבה החפשית בתכלית השלימות.

§. 34.

בהפעולה אשר על ידה פועל דבר אחד ומשנה מציאות ואיכות דבר אחר, נקרא בעברית בשם שפע (איינפלוס, אינפלוקסוס), השפע הזאת תוכל להיות או רק מצד אחד (איינזייטיג) או משני הצדדים (געגענזייטיג) והיינו לפי שהפעולות יוצאות או רק מדבר אחד אל תוך השני או גם בחזרה מהשני להראשון. הפעולה הראשונה תקרא אז בשם פעולה סתם או אקציאָ (אקציאָן, ווירקונג) והפעולה השנית תקרא בשם פעולה בחזרה או רעאקציאָ (רעאקציאָן, געגענווירקונג) והשני הדברים עומדים אז זה כנגד זה כשני לוחמים במלחמה (קאָנפליקט, קאמפף) הלוחמים האלה יוכלו או ליגע זה בזה או יוכלו ג"כ ללחום במרחק זה עם זה (כמו ד"מ עלעקטריטעט, מאגנעטיסמוס וכדומה).

§. 35.

מהמאמרים האחרונים מהאופן.

תואר האפשרית אשר נתואר לדבר אחר יוכל להיות או אפשרית במוחלט (אבסאָלוט) ר"ל באשר מושג הדבר הזה אינו כולל סתירה

אשר להם לא אורך ולא רוחב ולא קומה כי המה רק הגבול ביחס לשלשה מדידות המקום. — הנקודה, הקו, המישור, והגשם הנדסי המה דברים ישיים ברעיון אבל לא בנמצא (§. 28.).

§. 32.

מהמאמרים האחרונים מהיחס.

העצם נצייר לנו כדבר עומד בקיום ואינו משתנה ולהיפוך המקרה (אקצידענטאלע) הוא המשתנה א"ע בלי ליאות; העצם הוא יסוד (אונטערלאגע, היפאָקייזענאָן, סובסטראט) מהדבר הנמצא, ולכן ייחסו אליו תוארים עצמיים (וועזענטליכע ווערקמאלע, כאַליאָכעס עססענליאלעס) וסכום כל תוארי העצמיים נותנים מציאת העצמיית מדבר אחד אשר נציין ג"כ בשם טבע הדבר הזה (פירוש השם טבע מפה, צריכים אנו להפריש מפירוש שם טבע המציין קיבוץ או סכום כל הדברים הנמצאים). העצם יוכל להיות או מורכב או פשוט לפי שנוכל לחלק אותו ברעיונינו בהרבה חלקים או לא, העצם הפשוט נקרא בשם יחידי, מאָנאדע (יחיד, בשטת הפילוסופיא מן לייבניץ) אם יתואר לו תואר ההשכלה, או הוא יקרא בלתי מחולק או אַטאָם (בשטת הפילוסופיא מן עפיקור) אם נצייר לנו אותו כדבר חומרי אשר לו כח התנועה והוא ממלא מקום מוגבל. האטאָם הזה נקרא ג"כ בשם יסוד הגשמים או מאָלעקיל (גרונדקערפערכען). בהכימיא נראה כי האטאָם אשר לבעלי הכימיא הוא משונה מהאטאָם אשר להפילוסופים.

הערה. בשטת הפילוסופיא של פיטאגאָראס נקרא האחדות מאָנאס (איינהייט) ולעומתה עומדת דיאס המציינת השנים (צווייהייט). בשטת פלאטאָ (אפלטון) הנה מאָנאס או ענאס היא אידעא או מושג התבונה (דיא פערנונפט אידעע) מדבר אחד, ולעומתו עומד הרבות והבלתי בעל תכלית ר"ל הדבר הזה בהיותו דבר חומרי (כי לכל דבר חומרי נמצא, יש אידעא אחת. עיין בספר הנפש §. 39.). אטאָם מציין להפילוסופים הראשונים ג"כ הדבר הפרטי (אינדיווידואום) הפרטי קראו ג"כ קצתם בשם העצם הראשון והסוג או המין קראו המה בשם עצם שני. אחרים מהם קראו רק הבורא בשם מאָנאס או העצם הראשון, או היחידי האמת.

§. 33.

אם עצם אחד הוא יסוד איזה פעולות, הנה נתאר לו תואר הפעולה (ווירקזאמקייט, עפיקאַליאָ) ומקור הפעולה הזאת הנטעה בו מהטבע, נקרא בשם כח (קראפט, ווים, דינאמיס בלשון יונית). יחס הסבה (קויזאלנעקס, נעקסוס קויזאלים) מהדברים הוא אין דבר אחר רק יחס כוחותיהם זה לזה, כי כמו שיש לדבר אחד כח מיוחד הנה הוא סבה מיוחדת לדבר אחר. הסבות יוכלו להיות או מספיקות (צוריינענדע, קויזאע סופפיציענטעס) ר"ל אם הסבה בפני עצמה מספקת לסבב המסובב או בלתי מספיקות (אונצורייכענדע, קויזאע אינסופפיציענטעס) ר"ל אם הסבה מצרכת עוד לדבר אחר כדי לסבב המסובב, וכן יוכלו הסבות להיות בלתי ממוצעות או קרובות (נעכסטע אורזאכען, קויזאע פראָקסימאע) או ממוצעות ורחוקות (ענטפערנטע אורזאכען, קויזאע רעמאָטאע) ר"ל אם סבה אחת מסבבת דבר אחד ידוע והדבר הזה מסבב דבר שלישי אז נקרא הסבה הראשונה ביחס להדבר השלישי סבה רחוקה והסבה השנית נקראה סבה קרובה ביחס לדבר

והסיפור והיינו או בעבור שהוא יותר קטן מכל מדה וכמות אז נקרא הוא בלתי בעל תכלית בקטנות (אונענדליך קליין) או בעבור שהוא יותר גדול מכל מדה וכמות אז נקרא בלתי בעל תכלית בגודל (אונענדליך גראָס); הבלתי בעל תכלית ממין הא) נקרא להפילוסופים הבלתי בעל תכלית השקר (פאלשע אונענדליכקייט) והבלתי בעל תכלית ממין הב) נקרא להם הבלתי בעל תכלית האמתי (וואהרע אונענדליכקייט).

*) הערה. המאמרים האלה מניחים ההנדסיים בראש ספריהם ויקרא אותם יסודי ההנדסה (מאטהעמאטישע גרונדזעצע, אקסיאָמאטא מאטהעמאטיקאַע) אכן מקורם הוא באמת בהפילוסופיא ורק המה שאולים מהפילוסופים להההנדסיים.

**) הערה. ד"מ המקום, והיינו ד"מ כל אמה בריבוע נוכל לחלק ברעיונינו במאה ואלף ורבוא ואלף פעמים ריבוא ומילליאָנעם וכו' וכו' חלקים קטנים והננו מוכרחים לסוף לומר כי האמה הזאת אשר הוא דבר מוגבל, כולל ב י ח ס לנו חלקים בלי קץ ומספר והוא לכן בלתי בעל תכלית ב י ח ס א ל י נ ו.

§. 31.

מהמאמרים האחרונים מהאיכות. אם נקשור מושג הכמות עם מושג האיכות ר"ל למדוד כמות האיכות, אז יוצא לנו מושג הכמות הנקרא להפילוסופים כ מ ו ת א י נ ט ע נ ז י פ ו ם (אינטענסיווע גרעססע) ר"ל כמות אחד אשר הגרעתו והוספתו לא נוכל לצייר לנו, רק למסת הגרעת והוספת ה ז מ ן אשר בו נמצא הכמות הזה (אבל לא למסת הגרעת והוספת המקום כמו בהכמות הפשוט הנקרא ג"כ בשם כמות עקסטענזיפום (עקסטענסיווע גרעססע)). הכמות אינטענזיפום הוא דבר אחד עם (ה מ ד ר ג ה) או מעלה (גראד). עיין למעלה .§. 25. — אם תהיה המדרגה גדולה כל כך עד שאין אפשר שתהיה מדרגה גדולה למעלה ממנה, אז תקרא היא בשם מדרגה בלתי בעל תכלית, שני דברים השוים זה לזה במדרגה (או במעלה) המה ד ו מ י ם (אֶהנליך, האָמאָגען) זה לזה אף כי אינם שוים (גלייך, עקוואל) זה לזה (עיין .§. 25), ואם אינם שוים במדרגה אז המה בלתי דומים (אונ= אֶהנליך, העטעראָגען). שני דברים ד ו מ י ם ו ש ו י ם נקראו להנדסיים בשם המכסים (ק אָ נ ג ר ו ע נ ט ע ס) ר"ל אם נניח אחד על השני אז י כ ס ה בצמצום האחד את רעהו (כמו ד"מ שני משולשים דומים ושוים).

כל דבר גשמי תכליתי הוא מוגבל (בעגרענצט) מסביב לו ע"י גבולים ' ואיכות הרכבת הגבולים האלה יכוננו ת מ ו נ ת (פיגורא, געשטאלט) הדבר הזה, ובאשר שהגבול הוא שלילה ואַין, לכן נוכל לומר שכל דבר תכליתי הוא מורכב מיש (ר"ל הנכלל בתוך הגבולים) ומאַין (מהגבול). — דבר אחד נמצא הממלא כל שלשה מדידות המקום (.§. 13) נקרא ג ש ם ט ב ע י (פיזישער קערפער) ולעומתו עומד ה ג ש ם ה נ ד ס י (מאטהעמאטישער קער= פער) המגביל רק גבולי שלשה מדות המקום אבל הוא אינו ממלא המקום הנכלל בתוך הגבולים האלה. הגשם ההנדסי הוא מוגבל בעמקו ע"י מ י ש ו ר י ם ה נ ד ס י ים (מאטהעמאטישע פלעכען) אשר להם רק אורך ורוחב אבל לא קומה; המישורים המה מוגבלים ברחבם ע"י ק ו י ה נ ד ס י י ם (מאטהעמאטישע ליניען) אשר להם רק אורך אבל לא רוחב ולא קומה, והקוים המה מוגבלים באורך ע"י נ ק ו ד ו ת ה נ ד ס י ו ת (מאטהעמאטישע פונקטע)

וואטיוועם אונדינג , נאָמענם פריוואַטום) ד"מ הצל · כי אם נשקיף על הצל באשר הוא דבר אחד יש לחוש הראות אז יהיה הוא יש בהעדר, אכן אם נשקיף עליו באשר הוא אַין באמת, אז הנה הוא אין כהעדר או בלתי־יש בהעדר , והבן ·

§. 29.

המושגים הראשונים היוצאים ע"י המאמרים והשעמאטא נקראו בשם דברים המבושרים או פ ר אֶ ד י ק א ב י ל י ע ן מהשכל כי גם הם הנם ציונים כללים הנמצאים בכל נשואי ההכרה והננו יכולים לדעתם ולהגיד מהם תמיד מ ק ו ד ם כי המה נמצאים בכל נשוא ההכרה (ההגדה מקודם או הבשורה נקראת בלשון לאטייני בשם פראֶדיקאציאָ) · יחוסם להמאמרים הוא שוה ליחס מושג נולד (אבגעלייטעטער בעגריף) להמושג אשר הולידו (אורשפרינגליכער בעגריף) ולכן נקראו הם ג"כ בשם המאמרים האחרונים (פ אָ ס ט ק א ט ע ג אָ ר י ע ן , ק א ט ע ג אָ ר ע מ א ט א) ·

§. 30.

מהמאמרים האחרונים מהכמות. דבר אחד הכולל גודל אחד מיוחד (בעשטימטע גרעֶסע, קוואַנטיטאַס) נקרא בשם כ מ ו ת (קוואַנטום). פרטי הכמות הנכללים בכל הכמות נקראו החלקים (טהיילע) וסכום כל החלקים (טהיילע , פאַרטעס) ביחד נקרא ה כ ל (דאַז גאַנצע, טאָטום), הרעיון משני כמיות אשר אינם שוים זה לזה ר"ל שחלקי האחד המה יותר רבים מחלקי השני , יתן לנו המושג מ ה ג ו ד ל ב צ י ר ו ף (פערהעלטניסמעסיגעס גרעֶסע קוואַנטיטאַס רעלאַטיווא) ומהמושג הזה יצא מושג ה ג ד ל ו ת (גרעֶסהייט, מאַגניטודא) ו ה ק ט נ ו ת (קליינהייט, פאַרוויטאַס) והיינו לפי מספר החלקים הנכללים בכל אחד מהם הנה אחד הוא היותר גדול או היותר קטון. השינוי הגדלות בשני המספרים האלה בפני עצמו נקרא ה ב ל ת י־ ה ש י ו ו י (אונגלייכהייט) או ה ה פ ר ש (דיפערענץ) ואם יהיה מספר החלקים שוה ביניהם אז יצא מ ו ש ג ה ש י ו ו י (גלייכהייט , עקוואַליטאַס). — כל כמות הוא שוה אל עצמו , וכן הכל הוא תמיד שוה אל כל חלקיו ביחד וכן להיפוך: ולכן אם נניח ההכל, אז נניח ממילא כל חלקיו , ואם נשולל אף אחד מחלקיו אז נשולל ממילא ההכל; — החלק הוא תמיד יותר קטון מהכל, והחלק מהחלק הוא תמיד ג"כ ממילא החלק מהכל; משני כמיות בלתי שוים, הנה תמיד הכמות הקטנה הוא שוה אל חלק אחד מהכמות הגדולה; אם שני כמיות המה שוות אל כמות שלישיה אז המה ממילא שוות זה לזה . *)

יען שבין שני כמיות בלתי שוות הנה תמיד הכמות הקטנה שוה אל חלק אחד מהכמות הגדולה לכן יצא לנו אפשרית ה מ ד י ד ה (מעססען) כי המדידה הוא באמת רק ספירה (צעהלען) ר"ל הננו סופרים כמה חלקים שוים לכמות הקטנה המה נכללים בכמות הגדולה או בל"א כמה פעמים נכללה הכמות הקטנה בתוך הגדולה, כל דבר אשר לא נוכל למדוד או לספור נאמר כי הוא אינו נופל תחת המדידה וספור (מאַאַסלאָז, צאַהללאָז) ופה הנה שני אופנים באפשרים והיינו א) או שרק אנו אינם יכולים למדוד או לספור הדבר הזה ואז יהיה הדבר בלתי בעל תכלית (אונענדליך , אינפי־ניטום) רק ביחס א ל י נ ו , אבל בפני עצמו הוא יהיה בעל תכלית (ענדליך, פיניטום) **) או ב) שיהיה הדבר הזה בעצמו דבר לא נופל תחת המדידה

§. 26.

שאלה. מהו השעמא מהיחס?

תשובה. הסדר הזמני (לייטאָרדנונג. אָרדאָ), על כל דבר נמצא בזמן נוכל להשקיף על שלשה פנים והיינו א) באשר הוא נמצא ועומד איזה זמן, זהו נקרא עת חלדו (זייכע לייטדויער); ב) באשר הוא נמצא בזמן ידוע, קודם או אחר דבר אחר הנמצא ג"כ בזמן (לייטפאָלגע); ג) באשר הוא נמצא בזמן אחד עם דבר אחר נמצא (גלייכלייטיגקייט). הראשון מצייר לנו מושג הזמן מקושר עם מושג העצם, השני מצייר לנו מושג הזמן מקושר עם מושג הסבה, והשלישי מצייר לנו מושג הזמן מקושר עם מושג ההתפעלות כי כל שני דברים הנמצאים בזמן אחד, בהכרח שיפעלו זה על זה פעולה מה כי לכל הפחות מציאות האחד היא נגבלת ביחס מקומי ממציאות האחר, כי אם חבירי נמצא בעת אחת עמי, אז ממלא הוא על הארץ איזה מקום אשר בזה הרגע אני איני יכול למלא, וכן להיפוך הנני ממלא איזה מקום על הארץ, ואף שיהיה הוא קטון, אשר בזה הרגע הוא אינו יכול למלא, וזהו התפעלות גדולה הנמצאה בינינו, והבן.

§. 27.

שאלה. מהו השעמא מהאופן?

תשובה. תוכן הזמן (לייטגעהאַלט); כי כל דבר אפשר לצייר לנו כאילו הוא נמצא באיזה זמן בלתי מיוחד ובלתי נודע לנו, כל דבר נמצא נצייר לנו באשר הוא נמצא בזמן אחד מיוחד ונודע וכל דבר ההכרח נצייר לנו כאילו הוא בכל עת וזמן.

§. 28.

שאלה. כמה מיני יש (עטוואס) ובלתי־יש (ניכטס) המה באפשר?

תשובה. א) היש במחשבה (געדאַנקען דינג, ענס ראַציאָניס) ר"ל היש אשר אנו יכולים לצייר לנו במחשבתינו אף כי אין נוכל אותו לצייר לנו בכח דמיונינו. להיש הזה שייכים כל המושגים המופשטים אשר אינם כוללים סתירה בתואר (ד"מ צדק, רשע, אמת, שקר וכדומה) לעומת היש במחשבה עומד הבלתי־יש במחשבה (אונדינג אין זיך זעלבסט, ניהיל נעגאַ־טיפום). פה שייכים כל המושגים אשר כוללים סתירה בתואר; ב) היש ברעיון או בדמיון (איינגעבילדעטעס, פאָרשטעללבאַרעס דינג, ענס איםאַגינאַ־ריאום) ר"ל אשר אנו יכולים ג"כ לצייר לנו בדמיונינו כצורה אחת מרחפת נגד עינינו. פה שייכים הרעיונות וכל ילידי כח המדמה; לעומת היש הזה עומד הבלתי־יש ברעיון או בדמיון (אונפאָרשטעללבאַרעס דינג, כאָנענס סענזו איננערני); פה שייכים המושגים המופשטים (אבסטראַקטע בעגריפֿע) ד"מ צדק, רשע, אמת, שקר וכדומה אשר המה מושגים (בעגריפֿע) אבל לא רעיונות (פאָרשטעללונגען) כי המה הנם משוללים מכל צורה גשמית; ג) היש בהעדר (נעגאַטיאָנס דינג, ענס פריפֿאַטום) אשר נוכל ג"כ לראות בעיני בשר אבל הוא רק העדר ואינו נמצא ד"מ הצל. לעומתו עומד הבלתי־יש־לעיני בשר (אונדינג פֿיר דען איינען זין, כאָנענס סענזו עקסטערני), פה שייכים כל ילידי כח המדמה אשר אינם נמצאים בטבע רק בכח דמיונינו; ד) היש בנמצא (ווירקליכעס דינג, ענס ריאַלע) הוא היש האמתי הנמצא בטבע מציאות גשמי ואשר נוכל להכיר לא לבד ע"י הראות רק ג"כ ע"י חוש אחר מהחמשה החושים; לעומתו עומד הבלתי־יש בהעדר (פרי־

ריק נקודה אחת ואח"ז אצלה עוד נקודה אחרת וכו' וכו' אז נוכל לעשות זאת ברעיונינו בשורה אחת עד בלי תכלית, אכן המספר הבלתי בעל תכלית הוא אינו מספר, ולכן אם נרצה לעשות מספר אחד אמתי אז נצרוך שנעמוד ברעיונינו במקום אחד מהשורה הנזכרה ונאמר „עד פה תבוא ולא תוסיף" והנה נקבץ ברעיונינו הנקודות הנמצאות מעבר או מפני הגבול ונעשה ממנו מושג ש ל ם רק אז יצא לנו המספר. ד"מ בהמספר ששה הנה עמדנו ברעיונינו אחר שעשינו ששה נקודות וקבצנו ברעיונינו כל הששה נקודות העומדות זה אצל זה (כזה . . . . . .) למושג אחד שלם והוא המושג ששה. ולכן „כל המספרים המה מושגים שלימים או כללים היוצאים מקיבוץ הריבוי מהאחדים הנמצאים במקום זה אצל זה ויוצאים בזמן זה אחר זה" (כי כל נקודה ונקודה אשר נכתוב זה אחר זה הקודם לה, צריך שתהיה ג"כ מאוחרת בזמן מה מהקודם לה). והבן כי זה עמוק.

הערה. הנה נוכל ג"כ לומר כי גדר המספר הוא „תנועת נקודה אחת בקו ישר בלי גבול ותכלית אם תעמוד הוא מעצמה בתנועתה, ותעשה לתנועתה גבול, ותכריח אותנו לצייר לנו קו התנועה הנגמר כמושג אחד ש ל ם". והבן מאוד.

§. 25.

שאלה. מהו השעמא מהאיכות?

תשובה. ה מ ע ל ה (דער גראד, גראדוס, דעגרעע בצרפתית), כי לא נוכל לצייר לנו שום מעלה אחת בלי לצייר לנו ההכל או השלם אשר המעלה הוא רק חלק ממנו (כן אם נאמר מעלה אחת ממעלות היקף העיגול אז בהכרח שצריכים אנו שנניח ברעיונינו מקודם כל, מציאת היקף העיגול הכולל (360.) מעלות כי בלי היקף העיגול אין מעלה), ולכן נכלל בכל מושג מעלה: א) ה ה נ ח ה (ר"ל המעלה באשר הוא מעלה בפני עצמה, ד"מ מעלת 10 באשר הוא מעלה סתם), ב) מושג השלילה (ר"ל המעלה ה י ד ו ע ה באשר הוא איננה מעלה אחרת הקודמת או המאוחרת ממנה ד"מ מעלת 10 באשר היא מעלה ה ע ש י ר י ת ולא מעלה הט' או מעלה הי"א). ג) מושג ה ה ג ב ל ה (ליִמיטאַציאָן) ר"ל באשר היא דומה למעלה אחרת העומדת בתוך שורה אחרת ממעלות בהמדרגה אשר עומדת היא בשורת המעלות אשר לה אכן איננה שוה לה (ד"מ אם נעשה היקף אחד מעיגול אשר קוטרו הוא שלשה רגל, ונעשה היקף אחר מעיגול אשר קוטרו הוא רק רגל אחד, אז יכלול כל אחד מהשני היקפים האלה, 360 מעלות ולכן ד"מ המעלה העשירית בהיקוף הראשון תהיה ד ו מ ה ב מ ד ר ג ה להמעלה העשירית בהיקף השני אבל א י נ ה ש ו ה ל ה כי גודל כל מעלה ומעלה בהיקף הראשון הוא שלש פעמים יותר גדול מגודל כל מעלה ומעלה בהיקף השני) ויען כי גם פה הנה כל מעלה ומעלה מונחת זה אצל זה ויוצאת זה אחר זה, לכן נראה כי מושג המקום והזמן נכללים ג"כ במושג המעלה, וזהו אשר רצינו להראות.

הערה. זהו ההפרש הגדול בין המדה להמעלה (או המדרגה) כי גודל המדה הוא מוגבל מצד עצמו ושוה בכל זמן ובכל מקום (ד"מ האמה היא אמה תמיד ותמיד שוה בגדולתה) אכן המעלה הוא מוגבלה מצד אחר ר"ל מהכלל אשר הוא ממנו החלק ולכן הוא נשתנית בגדולתה תמיד בהשתנות גדולת הכלל אשר היא ממנו לוקחה.

גאָריאַע מאַטהעמאַטיקאַלע) כי הם ייחסו א"ע על המספר והמדה ועל מקרי הדברים אשר נוכל להכיר בהראות וההרגשה (כי כל יסוד הראות וההרגשה הוא מושג הנופל תחת הגדלות או הפשטת המקומית כאשר ראינו למעלה .§. 15); אבל מאמרי היחס והאופן נקראו בשם מ א מ ר י כ ו ח י ו ת (קאַטע־גאָריאַע דינאַמיקאַלעס) כי המה מיחסים א"ע על איכות ויסוד המציאות מהדברים ועל סבה ומסובב והיינו על כ ו ח י ו ת המגבילים איכות ואופן מציאות הדבר. — כל המאמרים המה רק מושגים הנטבעים בטבע שכלינו אשר בהם נלביש צורות השכלותינו מהדברים הנמצאים חוץ לשכל או בטבע אכן אין לנו שום מופת כי המושגים האלה נטבעים באמת ג"כ בהדברים בטבע כאשר הם דברים כפני עצמם (נאָאומענא) ולא כאשר הם דברים המתגלים לנו (פֿענאָמענא), כאשר ראינו זאת בהמאמרים מהכרת החושים (§. 11.)

הערה. העשרה מאמרות (קאַטעגאָריען, פּרעדיקאַמענטע) אשר לאריסטו המה: העצם (סובסטאַנציאַ) הכמות (קוואַנטיטאַס), האיכות (קוואַליטאַס), היחס (רעלאַציאָ), האנה (אובי), המתי (קוואַנדאָ), המצב (זיטוס), התמונה (האַביטוס), הפועל (אַקציאָ) והנפעל (פּאַסיאָ) והחמשה אחרי המאמרות (פּאָסט פּרעדי־קאַמענטע) המה: הנוכח (אָפּאָזיטום) הקודם בזמן (פּריאָוס), המשותף בזמן (זימול), המאוחר בזמן (פּאָסטעריאָוס), והתנועה (מאָטוס).

§. 23.

המאמרים אשר זכרנו עד פה המה נקראו בשם ח ו ק ר י י ם (ריינע קאַטעגאָריען) כי המה ייחסו לפעולות ההשכלה החוקרת בלי יחס אל המוחשים, אכן על ידי המאמרים החוקריים לא נוכל להכיר שום מוחש, כי הנה ראינו למעלה כי כל מוחש צריך שנכיר במקום ובזמן, אבל אם נקשור המאמרים החוקריים מההשכלה עם המאמרים מהחושיים אז יצאו לנו ה מ א מ ר י ם ה מ ע ש י י ם (פּראַקטישע קאַטעגאָריען) אשר על ידם נוכל להכיר ההשכלות היוצאים ממקור המוחשים והמה נקראו ג"כ בשם ש ע מ א ט א (כי שעמא מציין ביונית צורה ר"ל הננו מ צ י י ר י ם לנו במחשבותינו הקאטעגאָריען כאילו הם בעלי זמן ומקום) והחלק הזה מהפֿי־לוסופֿיא נקרא בשם ש ע מ א ט י ס מ ו ס מ ה ה ש כ ל ה (שעמאַטיסמוס דעס פֿערשטאַנדעס).

§. 24.

שאלה. מהו השעמא מהכמות?

תשובה. ה מ ס פ ר (דיא צאַהל, נומערוס). כי אם נעיין היטיב בעצם המספר אז נמצא כי הוא כולל האחדות, הרבות והכללות מיוחדים ומוקשרים זה לזה ע"י ציור הזמן והמקום, כן ד"מ אם נקח מספר ששה אז נוכל לצייר לנו כי ששה יוצא אם נציין במקום ריק נקודה אחת ואחריה עוד נקודה אחת ואחריה עוד אחת באופן שיהיה ששה (כזה . . . . . .) הנה נראה כי בלי האחד לא יצא זה המספר אכן האחד בפני עצמו הוא איננו עוד מספר (כי האחד הוא רק יסוד המספר כאשר אמר כבר אריסטו) כי כל מספר הוא יחס והאחד בפני עצמו אינו מקבל שום יחס כי הוא אחד ואין שני לו, אבל אם נכפיל האחד עוד פעם אחת או פעמים רבות עם עצמו אז יצא מספר, והנה נראה כי פה יצא לנו מושג הריבוי, אבל האחד והריבוי ביחד לא יעשו עוד מספר, כי אם נכתוב ברעיונינו על מקום אחד

(ד"מ אם א הוא נמצא הנה ב בנמצא), יהיה אמת, אז צריך שיהיה נמצא קישור אחד בין הנושא א ובין הנשוא ב, כי האחד הוא תנאי מציאות השני, ומציאת השני הזה תולה במציאות הראשון אבל לא בהיפוך, והיינו יחס שניהם זה לזה הוא יחס ה ס ב ה (אורזאכע, קויזא) ל ה מ ס ו ב ב (ווירקונג, עפעקטום) ומושג היחס הזה בפני עצמו נקרא מ ו ש ג ה ס ב ו ת י (אורזעכליכקייט, קויזאליטאט). — אבל אם משפט ההגיוני המחבר והמחלק או דיסיונקטיפום, וקאָניונקטיפום (דיסיונגטיפעס אורטהייל) (ד"מ א הוא או ב או ג) יהיה אמת, אז צריך שיהיה בין יסודי המשפט קישור רעיוני אחד באופן שהאחד מגביל את חבירו ולכן כולם יוגבלו ע"י מושג ה ש ו ת פ ו ת (געמיינשאפט, קאָממוניאָ) ר"ל כי יש ביניהם מקרה או ציון אחד המשותף לכולם, והדברים כאלה נקראו דברים המתפעלים זה מזה (וועכסעלווירקענדע דינגע, ענטיא מוטואָ אין סע אגענטיא) והיחס הזה בפני עצמו נקרא י ח ס ה ה ת פ ע ל ו ת (וועכסעלווירקונג), ויען כי מצד יחס המשפטים אין אפשר רק שלשה מיני המשפטים הנזכרים לכן נראה כי השלשה זוגי המושגים ע צ ם ו מ ק ר ה (קאטעגאָריקום) ס ב ה ו מ ס ו ב ב (היפאָטהעטיקום), ה פ ו ע ל ו ה נ ת פ ע ל (דיסיונקטיפום) המה מאמרי היחס (רעלאציאָנס-קאטעגאָריען).

הערה. המשפט קאָניונקטיפום הוא ג"כ מטבע הדיסיונקטיפום כמו שראינו ביסודי ההגיון.

§. 21.

מ א מ ר י ה א ו פ ן. אם משפט הגיוני האפשרי פראָבלעמאטיקום (פראָבלעמאטישעס אורטהייל) (ד"מ הנה הוא באפשר שא הוא ב) יהיה אמת, אז צריך שיהיה אופן הכרתינו מנושא זה המשפט אופן א פ ש ר י והנושא הזה באשר הוא נשוא הכרתינו יהיה מוגבל ע"י מושג ה א פ ש ר י ת (מעג-ליכקייט, פאָססיביליטאס) והוא לכן ד ב ר א פ ש ר י (איין מעגליכעס דינג, ענס פאָססיביליע). — אם משפט הגיוני הודאי או הסיפור או אסערטאָריקום (אססערטאָריטעס אורטהייל) ר"ל המספר סיפור אחד מדבר נמצא, (ד"מ הנה מצאנו כי א הוא ב, או א הוא ב נ מ צ א) יהיה אמת, אז צריך שיהיה אופן הכרתינו מנושא זה המשפט אופן ה מ צ י א ו ת ונושא המשפט הזה באשר הוא נשוא הכרתינו יהיה מוגבל ע"י מושג ה מ צ י א ו ת ב פ ו ע ל (ווירקליכעס זיין, עססע אין אקטו) והוא לכן דבר נ מ צ א (איין ווירקליכעס דינג, ענס עקסיסטענס). — ואם משפט הכרחי או אפאָדיקטיקום (אפאָדיקטישעס אורטהייל) (ד"מ הנה הוא מוכרח (או מן הנמנע) שא יהיה ב, או הוא בהכרח (או מן הנמנע) שיהיה א), יהיה אמת, אז צריך שיהיה אופן הכרתינו מנושא זה המשפט א ו פ ן ה ה כ ר ח (או הנמנע ר"ל ההכרח בשלילות) ונושא המשפט באשר הוא נשוא הכרתינו צריך שיהיה מוגבל ע"י מושג ה ה כ ר ח (נאָטהווענדיגקייט, נעצעססיטאס) והוא לכן דבר ה כ ר ח (איין נאָטהווענדיגעס דינג, ענס נעצעססאריום) או דבר ה כ ר ח ב ש ל י ל ה והיינו נ מ נ ע (איין אונמעגליכעס דינג, ענס אימפאָססיביליע). ויען שמצד אופני (מאָ-דאַליטעט) המשפטים הנה אינו באפשר רק שלשה מיני המשפטים הנזכרים לכן נראה כי השלשה מושגים א פ ש ר, נ מ צ א (בפועל) ו ה כ ר ח (בחויב ובשלילה) הן המה מאמרי האופן (מאָדאַליטעטס-קאטעגאָריען).

§. 22.

המאמרי הכמות והאיכות נקראו ג"כ בשם מ א מ ר י ה ה נ ד ס י ו ת (קאטע-

זעטצטעס דינג, קאָמפאָזיטום). — ואם משפט הגיוני כללי (אוניווערזעללעס אורטהייל) יהיה אמת, אז צריך שיהיו הנושא והנשוא ממנו מוגבלים ע״י מושג הכללית (אללהייט, אוניווערזיטאס). הדבר הנכלל תחת מושג הכללי נקרא הדבר השלם (איין גאנצעס, טאָטום), ויען שראינו ביסודי ההגיון כי מצד הכמות אינו באפשר רק או משפט פרטי או משפט חלקי או משפט כללי, לכן נדע כי השל״שה מושגים אחדות, רבות, וכללית הן המה מאמרי הכמות (קוואנטיטעטס = קאטעגאָריען).

§. 19.

מאמרי האכות. אם משפט הגיוני מחייב (בעיאהענדעס אורטהייל) יהיה אמת, אז צריך שיהיה בהמשפט הזה איזה הנחה (געזעטצטזיין, פאָזיציאָן) ר״ל שנקשר ע״י איזה קישור את נושא המשפט אל הנשוא. הדבר המונח הזה הוא תמיד נמצא (איין רעאַלעס דינג, ענס רעאַלע): אם משפט הגיוני משולל (פערניינענדעס אורטהייל) יהיה אמת, אז צריך שנשולל מנושאו איזה שלילה (נעגאַציאָן). הדבר המשולל כזה הוא בלתי נמצא (איין אונדינג, נאָנענס רעאַלע); ואם יהיה המשפט המגביל (בעשרענקענדעס אורטהייל) משפט אמת, אז צריכים אנו שנניח בנושאו מצד אחד איזה הנחה ונשלול ממנו מצד אחר איזה שלילה והיינו ההנחה תהיה מוגבלה וגם השלילה תהיה מוגבלה; והיינו נושא המשפט הוא מוגבל ע״י מושג ההגבלה (בעשרענקט זיין, ליִמיטאַציאָן). והנה הוא לכן דבר מוגבל (איין בעשרענקטעס דינג, ענס ליִמיטום). ויען כי מצד איכות המשפטים אינו באפשר רק או משפט מניח מחייב, או משפט משולל, או משפט מניח משולל ר״ל מגביל, לכן נראה כי השלשה מושגים הנחה, שלילה, והגבלה הן המה מאמרי האיכות (קוואליטעטס קאטעגאָריען).

הערה. כי הנה רק שלשה אופנים המה באפשרים והיינו או א הוא ב או א אינו ב או א הוא לא — ב; כי בין השני משפטים האחרונים אף כי ידמו לנו להיות דבר אחד עכ״ז יש ביניהם הפרש גדול, כי בהמשפט (המשולל) א אינו ב הננו משוללים כל קישור הגיוני בין המושג א ובין הנושא ב, אכן בהמשפט (המגביל) א הוא לא — ב הננו מניחים קישור הגיוני בין הנושא א ובין הנשוא „לא — ב" ולכן נקרא המשפטים האלה בשם מגבילים (ליִמיטאטיוואַ) כי ההנחה והשלילה מגבילים זה את זה וכאילו חסר מההנחה קצת ומהשלילה קצת. קאנט קרא המשפטים האלה בשם משפטים בלתי בעלי תכלית (אונענדליכע אורטהייле) כי בהמשפט א הוא ב הננו מניחים את הנושא א בתוך היקף מוגבל ב, ובהמשפט א אינו ב הננו מוציאים את הנושא א מההיקף המוגבל ב, אכן בהמשפט א הוא לא — ב הננו מניחים את הנושא א בהיקף בלתי בעל תכלית והוא לא — ב כי כל הדברים בעולם יוכלו להיות לא — ב, והבן.

§. 20.

מאמרי היחס. אם משפט הגיוני בלתי מותנאי או קאטעגאָריקום (קאטעגאָריטעס אורטהייל) (ד״מ א הוא ב או אינו ב) יהיה אמת, אז צריך שיהיה נמצא קישור אחד בין הנושא א ובין הנשוא ב באופן שאחד הוא הכולל או העצם (סובסטאנץ) והשני הוא הנכלל או המקרה (אקסידענץ). — אם משפט הגיוני מותנאי או היפאָטהעטיקום (היפאָטהעטיטעס אורטהייל)

כי הוא היה בנמצא עוד קודם אשר ידענו ממנו מאומה ופעולת השכל מיחס א"ע רק להנושא או להמשכיל (סוביעקטיף) ; הדרך השני הוא אם השכל מרכיב הוא בעצמו מציונים או חלקים רבים מושג שלם חדש ; הדרך הזה נקרא דרך הקישור או זינטהעטי (זינטהעטישע פערבינדונג), המושג השלם תולה פה רק משכלינו כי שכלינו הוא ברא אותו, ופעולת השכל הוא מיחסת א"ע להנשוא או להמושכל (אביעקטיף).

הערה. ד"מ המשולש בעל שלש צלעות הוא מושג אנאליטי, אכן המשולש בעל זוית ישר נצב אחד או בעל שתי צלעות שוים הוא מושג זינטהעטי.

§. 16.

מקישור שני או הרבה מושגים יצאו משפטים (אורטהיילע) כמו שראינו בספר ההגיון ולכן אם נבחין חוקי השכל אז צריך שנבחין א) פעולות השכל באשר הוא עושה מושגים. ב) פעולות השכל באשר הוא עושה משפטים. — כל מושגי ומשפטי השכל יוכלו לקחת חומרם מהנסיון (ערפאהרונג, א פאסטעריארי) ואז יהיו המה מושגי ומשפטי הנסיון או עמפירי (עמפיריש). מהדברים האלה ידברו כל הידיעות השונות לפי שינוי חומרי המושגים והמשפטים. אבל מושגי ומשפטי השכל יוכלו ג"כ לקחת חומרם מהשכל בעצמו (א פריארי), והיינו אם השכל יבחין וידרוש אחר חוקי הכרותיו הכללים, ואז יהיו המושגים והמשפטים אשר יצאו מההבחנה הזאת מושגי ומשפטי ההבחנה או טראנסצענדענטאליי, ומאלה האחרונים נדבר בהפרק אשר לפנינו.

א ממושגי ההבחנה או טראנסצענדענטאליי.

§. 17.

מושגי ההבחנה או טראנסצענדענטאליי ר"ל הכוללים צורות ההשכלה בפני עצמה בלי שום יחס לחומר ההשכלה, או בלשון אחר הכוללים חוקי ההשכלה הברורים והכללים אשר בלעדם אין שום השכלה אפשר, נקראים להפילוסופים החדשים בשם מאמרי ההשכלה (פערשטאנדעסקאטעגאריען), עיין .22 § הערה). המאמרים האלה הנה נמצאים בכל משפט הגיוני אמתי, כי מיסודי ההגיון נדע כי המשפט ההגיוני הוא אינו דבר אחר רק קישור שני או יותר משני מושגים באופן מיוחד ולכן יען כי מאמרי ההשכלה המה נכללים בכל מושג, בהכרח שיהיו המה ג"כ נכללים בכל משפט הגיוני ולכן צריכים אנו שנבחין פה משפטי ההגיונים ולחפוש בהם אחר מאמרי ההשכלה. וזאת נעשה פה.

§. 18.

מאמרי מהכמות. אם משפט הגיוני פרטי (איינצעלנעס אורטהייל) יהיה אמת, אז צריך שיהיו הנושא והנשוא ממנו מוגבלים ע"י מושג האחדות (איינהייט, אוניטאס). הדבר הזה הנכלל תחת מושג האחדות נקרא הדבר הפרטי או הפשוט (איינצעלנעס, אינדיווידואום) — אם משפט הגיוני חלקי (פארטיקולארעס אורטהייל) יהיה אמת, אז צריך שיהיו הנושא והנשוא ממנו מוגבלים ע"י מושג הרבות (פיעלהייט, פלוראליטאס). הדבר הנכלל תחת מושג הרבות נקרא הדבר המורכב (צוזאממענגע-

*

ג) המקום — הזמני או הזמן — המקומי (רייאֶליכע לייטליכקייט אָדער לייטליכע רייאֶליכקייט) אשר מכרית אותנו להכיר המוחשים כאילו הם זה אצל זה וזה אחר זה.

§. 13.

כמו שהמקום ע"ד כלל הוא בעל שלשה מדות, כן נגביל ג"כ יחם המקומית מהגשמיים או המקום מכל גשם בפרט בשלשה המדות (דיאמענזיאָנען) האלה, והיינו האורך (לֶענגע, לאָנגיטודאָ), הרוחב (ברייטע לאַטיטודאָ). והקומה (הֶעהע, אַלטיטודאָ) כולם ביחד יעשו התוכן או הוואָלומען מגשם אחד. — וכן כמו שהזמן ע"ד כלל הוא רק בעל מדה אחת כן נגביל ג"כ יחם הזמנית מהגשמים או הזמן מכל גשם בפרט, במדה אחת והיינו האורך על דרך קו, אכן הקו הזה יחולק בשלשה חלקים והיינו העבר (פֿערגאַנגענהייט, פּרעטעריטום), ההוה (געגענוואַרט, פּרֶעזענס), והעתיד (צוקונפֿט, פֿוטורום), אף כי באמת שההוה הוא רק נקודת הגבול (גרענצאָמאָמענט) בין העבר ובין העתיד. חלק הזמן ההוה אף היותר קטון באפשר, הוא אינו הוה אמתי כי הוא קצת עבר וקצת עתיד ומוכן להיות, רק באשר שאנו לא נרגיש העברת הזמן רק אחר אשר עבר ממנו חלק גדול לכן הסכמנו לספור גם זמן ההוה. — כל המקום הפרטי הוא חלק מהמקום הכללי וכן כל זמן הפרטי הוא חלק מהזמן הכללי. המקום והזמן יוכלו להיות או רקים (וואַקואַ, לעער) או מלאים (פֿולענא, פֿאָללן) לפי שנצייר אותם או בפני עצמם או מלאים מגשמיים מיוחדים, אם המה מלאים אז נופלים המה תחת המאמרים אנה (וואָ, אובי) ומתי (ווען, קוואַנדאָ); הרכבת המקום והזמן או האנה והמתי ביחד יתנו התנועה (בעוועגונג, מאָטוס) כי גדר התנועה היא השתנות יחס המקומות בין שני גשמיים הנעשה בזמן ידוע (עיין יותר מזה בהפיזיקא). שינוי המקום הוא תמיד מקושר עם שינוי הזמן אבל לא בהיפוך.

פרק ב מהבחנת הכרת השכלית

§. 14.

בספר ההגיון ראינו מהו המושג (בעגריף), ג"כ ראינו שם שהמושג הוא יליד השכל (פֿערשטאַנד, אינטעלליגענציא). גם למדנו שמה לדעת חוקי המושגים באמתתם הפנימית ר"ל ביחס חלקי המושג זה לזה לכן נשקיף פה על חוקי המושגים באמתתם החיצונית ר"ל ביחוסם אל המושכלים מבחוץ לשכל. חומרי המושגים המה תמיד מוחשים (כי ע"י הפשטה ההגיונית יעשו מהמוחשים מושגים) אכן צורת המושגים תצא לנו ע"י חוקי הכרה השכלית הנטבעים בתוך שכלינו או בלשון אחר „צורות המושגים או המושכלים המה צורת השכל בעצמו" (עיין למעלה .§ 5.).

§. 15.

כל מושג הוא אחד ושלם בפני עצמו, אכן הוא כולל בתוכו הרבה חלקים או ציונים (מערקמאַהלע). ביחס חלקי המושג למושג השלם הנה שני פנים באפשר והיינו או שהשכל מוציא מושג אחד שלם והוא מפריד אותו בחלקיו או ציוניו, אז נקרא דרך הזה דרך החיתוך או אנאליטי (אַנאַליטישע פֿערשטאַנדעסטהעטיגקייט). המושג השלם אינו תולה פה משכלינו

מקומם וזמנם ואיככה יוכל המקום על דרך כלל הכולל כל המקומות, והזמן ע"ד כלל הכולל כל הזמנים, לשנות מקומם וזמנם?); ג"כ לא יוכלו להיות תוארי הנמצאים (כי כל תוארי נמצא אחד נוכל לשולל ממנו ברעיונינו, אם הוא ד"מ אדום אז נוכל ברעיונינו לשלול ממנו תואר האדמימות ואם יהיה עגול אז נוכל ברעיונינו לשלול ממנו תואר הצורה העגולית, אכן באין אופן לא נוכל לשלול ברעיונינו מושג המקום והזמן מנמצא אחד אבל בהיפוך תמיד הננו מוכרחים לצייר לנו ברעיונינו הנמצא כי הוא ממלא מקום ידוע ופועל בזמן ידוע); אבל הזמן והמקום לא יוכלו להיות ג"כ מושגי הצירוף או היחס (פֿערהעלטניסבעגריפֿפֿע) (כי יחוסי המקומיים והזמניים מקדימים בהכרח מושג המקום והזמן ע"ד כלל, ואף אחר אשר נשולל ברעיונינו הדברים העומדים זה לזה ביחס מקומי וזמני מיוחד עכ"ז עוד ישאר לנו בלי רצונינו מושג המקום והזמן ע"ד כלל); אבל גם לא דברי הזיות ובדים המה (כי המה יצאו ברעיונינו בלתי רצונינו והמה ממלאים רעיוני כל איש ואיש בלי לעזוב אף איש אחד), לכן תצא השאלה הגדולה מהו המקום והזמן? —

תשובה. המקום והזמן המה צורות ראשיות נטבעות בנפש כל אדם המכריחות אותו לצייר לו כל המוחשים אשר יקבל ע"י חושיו מבחוץ בתוך חרט השתי צורות האלה או כביכול ללבשם בתוך לבוש הזמן והמקום והמה צורות ההרגשה הקודמים לכל (אנשויאונגס-אָדער עמפפֿינדונגספֿאָרמען אַ פריאָרי). — והבן זאת השאלה והתשובה כי המה מדברים מדבר עמוק.

הערה. ע"י משל אחד נבאר האמור פה. ד"מ אדם אחד המוכה בחולי הירוק (געלבזוכט) הוא רואה כל הדברים ירוקים ואם ידמה לנו שימצאו בארץ אחת כל יושביה מוכים בחולי זאת, אז לא יוכלו המה לצייר להם כי הוא אפשר שאדם אחר יראה הדברים בלתי ירוקים והמה לא ידעו כי מקור מראה הירוקה הוא לא בהדברים בעצמם רק באיכות כלי חוש הראות אשר להם. כן הדבר בהמקום ובהזמן רק מה שהוא שם חולי הוא פה טבע נטבע בנפש כל אדם.

§. 12.

אף שתוארי ומקרי הגשמיים המה רבים בלי לספור, עכ"ז המה כולם יוצאים ע"י הנסיון והכרתיהם היא מהמאוחר אל הקודם (אַ פּאָסטעריאָרי) ובאין אופן נוכל להפריש אותם מהקודם אל המאוחר (אַ פריאָרי, ד"מ באין אופן נוכל לדעת מקודם גשם אחד אשר לא ראינו אותו עוד אם יהיה ממראה לבנה או מצורת מרובע) אכן שלשה מתוארי הגשמיים יוצאים מהכלל הזה כי המה נמצאים בהכרות המיוחסות א"ע לכל גשם, ולכן נוכל ג"כ מקודם (או פריאָרי) לדעת מציאותם. השלשה האלה נקראים להפילוסים החדשים בשם (קאַטעגאָריען) מהכרת החושית (קאַטעגאָריען דער זינלויכקייט) (ובעברית נוכל לקראם מאמרי החושים עיין להלן .32 .§) והיינו:

א) המקום ע"ד כלל (רייזליכקייט) אשר מכריח אותנו להכיר המוחשים כאילו הם זה אצל זה (עקסטענזיטעט);

ב) הזמן ע"ד כלל (צייטליכקייט) אשר מכריח אותנו להכיר המוחשים כאילו הם זה אחר זה (פראָטענזיטעט);

פרק א מהבחנת הכרת החושית

§. 9.

ח ו מ ר הכרת החושית המה דברים גשמיים נמצאים חוץ ממנו או גם כן בנו (ר"ל גופינו כי גם גופינו יכול שיהיה לנו נשוא הכרת חושיית) אכן צ ו ר ת הכרת החושית ר"ל איכות הכנסת הכרה החושית בתוך נפשינו באופן שנרגיש אותה, היא יליד כח הכרת החושית אשר בנו. כח הכרה החושית נקרא ג"כ בפרטות כ ח ה ה ר ג ש ה (עמפפינדונגספערמעגען) או ג"כ כ ח ה ח ז י ו ן (אנשויאונגספערמעגען) או בלתי ממוצע בעבור שהרגשת צורת המוחשים תבוא ת י כ ף אחר פעולת החושים בלי א מ צ ע י ת פ ע ו ל ת ה ש כ ל, וג"כ ירחפו צורות המוחשים לפני ע י נ י ר ו ח י נ ו בבהירות יותר גדולה מצורות המושכלות וכדומה. כלי החושים (זיננעסווערק־לייגע) המה הצנורות אשר על ידם יבואו הכרות החושיות מהחוץ אל תוך הנפש. מאיכות פעולת כלי החושים בפרט, נדבר בספר הנפש.

הערה. באמת כל הכרת נפשינו צריכה שתהיה מורגשת מאתנו כי אם הנפש לא תרגיש כי היא מכרת אז לא תכיר. תנאי הראשון מההכרה היא ה ר ג ש ת ה ה כ ר ה (בעוואוסטזיין). ד"מ אדם אחד יכול להיות רואה או שומע או חושב דבר אחד ואם אין נפשו מקובצת היטיב ומוכנת לקבל הרגשת הראיה, או השמועה או המחשבה הזאת אז לא יראה ולא ישמע ולא יחשוב. כן ד"מ שר צבא מדבר עם שלישיו בתוך רעש מלחמה מעניני הנצחון ואף כי סביב לו יצא קול רעש גדול ונורא הרבה יותר גדול מקול דברו, עכ"ז ישמעו שלישיו בעת הזאת קול דבריו ולא קול הרעש כי נפשם היא מקובצת ומליאה מרעיון הנצחון היוצא מתוך דברי שר צבאם ולכן לא תוכל היא בעת הזאת להרגיש ג"כ הכרת השמע היוצא מקול רעש המלחמה, וכן תמיד.

§. 10.

לפי חק אחד הנטבע בנפשינו, הננו מוכרחים לצייר לנו כל חמוחשים נמצאים ב מ ק ו ם ידוע ו ב ז מ ן ידוע ר"ל הננו מוכרחים לצייר לנו הגשמיים נמצאים ועומדים ז ה א צ ל ז ה (נעבענאיינאנדער) וזהו מושג ה מ ק ו ם ע ל ד ר ך כ ל ל (רייםליכקייט, רוים איבערהויפט, שפאציום), וג"כ הננו מוכרחים לצייר לנו אותם פועלים ויוצאים ז ה א ח ר ז ה (נאכאיינאנדער) וזהו מושג ה ז מ ן ע ל ד ר ך כ ל ל (צייטליכקייט, צייט איבערהויפט, טעמפוס). ג"כ הננו מוכרחים לצייר לנו המקום על דרך כלל, בלי קץ ותכלית ב ש ל ש ה מ ד ו ת י ו (והיינו האורך, הרוחב והקומה) או ככדור אחד גדול לבלי תכלית והננו מוכרחים לצייר לנו הזמן על דרך כלל, בלי קץ ותכלית ב מ ד ה א ח ת ר"ל באורך או כקו ישר ארוך לבלי תכלית בלי ראשון ואחרון, בלי תחילה ותכלה.

§. 11.

אבל עתה תצא לנו השאלה הגדולה „מהו המקום ומהו הזמן?" כי הנה שניהם אינם יכולים להיות לא נ מ צ א י ם א מ ת י י ם בפני עצמם (כי כל נמצא צריך שיפעיל פעולה אחת וע"י זה נראה כי הוא נמצא, אכן המקום והזמן אינם פועלים מאומה אבל כהיפוך הדברים פועלים בתוכם, וחוץ לזה אם היו הם נמצאים אמתיים, אז היו צריכים ג"כ שיכלו לשנות

ישכיל תמיד כפי חוקי ההשכלה וההכרה הנטועים בו ולכן הוא אינו לבד נפעל (רעצעפטיף) רק הוא ג"כ פ ו ע ל (שפאָנטאַן) כי בעת שיכנסו ההכרות בתוכו אז יקבלו המה ממנו צורת ידיעות מוגבלות כפי חוקי ההשכלה הנטועים בו, ולכן סכום כל צורות הכרותינו ביחד המה יתנו לנו צורת שכלינו בעצמו מכל צדדי ואופני פעולותיו (המאמר הזה יבואר להקורא להלן ביתר ביאור).

§. 6.

אם הכרנו דבר אחד, אז הדבר הזה איננו נמצא עתה כמלפנים דבר ב פ נ י ע צ מ ו (דינג אַן זיך, ענגט פער סע, נאָאוּמען) רק הוא עתה ג"כ נ מ צ א ל נ ו ר"ל מציאותו התגלה א"ע גם לנו, ולכן נקרא דבר הזה ד ב ר ה נ ת ג ל ה (ערשיינענדעס דינג, פֿענאָמענאָן), כי הד בר הזה הוא נכנס עתה תוך חדרי השכלתינו וקבל משכלינו (עיין §. הקודם) הצורה הנאותה לו כפי חוקי השכל הנטבעים בנו, והנה נראה כי הצורה הזאת היא זרה להדבר הזה, ב א ש ר ה ו א ד ב ר נ מ צ א ב פ נ י ע צ מ ו (נאָאוּמען) אכן הוא מוכרח לו אם ירצה להתחיל להיות ג"כ דבר נ מ צ א ל נ ו ו ע ב ו ר י נ ו ר"ל להיות דבר המתגלה לנו (פֿענאָמען), והבן.

הערה. הדבר באשר הוא בפני עצמו (נאָאוּמען) לא נוכל לעולם להכיר אותו, כי שכלינו לא יוכל לצאת לעולם מגבוליו אשר הטבע שמה לו והגבולים ההם יכריחו אותו ליתן צורה מיוחדת (מהצורות המזומנות הנמצאות בו) אל כל הכרה מכל דבר אשר יכנס לתוכו ולעשות ממנו פֿענאָמען ולכן הוא מ ו ש ג ה ג ב ו ל (גרענצבעגריף) ר"ל הקורא אלינו „עד פה תבוא ולא תוסיף" !

§. 7.

ה א נ י (דאַס איך, עגאָ), ר"ל שכלי ורוחי, הוא יאמר לי כי יש לי כ ח ה ה כ ר ה (ערקעננטניס = פֿערמעגען) אשר הוא המקור הפנימי מכל הכרותי; ויען שלכל כח וכח בטבע יש חוקים מיוחדים אשר לפיהם יפעל ואשר על ידם יוכר מהות הכח בעצמו, לכן נראה כי בחלק הזה מספרינו המדבר מההכרה החוקרת, צריכים אנו להשקיף ולבחון איכות חוקי כח ההכרה כפי אשר הוא נטבע בנפשינו ורק אחר אשר הכרנו מהו כח ההכרה בעצמו נוכל להכיר מה המה ההכרות אמתיות אשר יוכלו לצאת לנו ממנו. כמו האומן הרוצה לפעול פעולה אחת עם כלי אומנותו, צריך מקודם שיבחן כלי אומנותו כדי שידע איכות וכמות כשרונם ביחס להתכלית אשר הוא ירצה להשיג מהם. הדרך הזה נקרא ד ר ך ה ב ח נ ת כ ח ה ה כ ר ה (קריטיק דעס ערקעננטניס = פֿערמעגענס, קריטיציסמוס) או ג"כ בשם קאנטיאַניסמוס כי החוקר העמוק האשכנזי קאנט סלל מתחילה את הדרך הזה.

§. 8.

כח ההכרה כולל שלשה מדרגות (שטופֿען, ספֿעהרען) והיינו א) ה כ ר ת ה ח ו ש י ם (זיננליכע ערקעננטניס); ב) ה כ ר ת ה ש כ ל (פֿערשטאַנדעס=ערקעננטניס); ג) ה כ ר ת ה ת ב ו נ ה (פֿערנונפֿטערקעננטניס) ולכן בחקרינו אחר מהות כח ההכרה צריכים אנו שנפרד כח ההכרה בהשלשה חלקים או מדרגות הנזכרות ונבחין כל אחת ואחת בפני עצמה, וזאת נעשה בשלשה פרקים הבאים.

עצמו שהוא משכיל את המושכלות הנמצאות חוץ ממנו· וזהו כלל גדול ואבן פנה לכל הפילוסופיא, והבן.

הערה. כבר אמר הפילוסוף קארטעזיאוס (דעסקארטעס) בכל דבר יכול אני לספק וגם צריך אני לספק, חוץ מהמאמר" כי הנני משכיל והנני נמצא כי בעת שאספק בכל, הנני צריך להודות לכל הפחות שיש בי דבר אחד המספק בכל, והיינו נפשי הנמצאת והמשכלת· ד"מ הנני רואה תפוח אחד עגול ואדום ויבוא פילוסוף אחד ויאמר לי: חושיך הטעוך ועיניך בגדו בך כי הדבר אשר אתה רואה הוא באמת לא עגול ולא אדום, אז אשיב לו הנה הוא באפשר שחושי הטעוני ושהחומר הזה אשר דמיתי לי שהוא תפוח אדום באמת בפני עצמו אינו תפוח אדום אכן איננו נופל תחת הספק שהנה ראיתי תפוח אדום או בלשון אחר שהנה דמיתי לראות מוחש עגול ואדום. ר"ל פעולת הראות ומציאות הרואה אינם נופלים תחת הספק", והבן מאוד.

§. 4.

יען שכל ההכרות (חוץ מאחת §. 3.) המה נופלות תחת הספק, לכן היו הרבה פילוסופים אשר הכחישו במציאת העולם חוץ מאני המכיר, הפילוסופים האלה נקראים אידעאליסטעם (אידעאליסטען). אחרים מהם אמרו יען שהכרות הנפש נופלות תחת הספק לכן נראה שהנפש היא אינה דבר רוחני עולמי וההשכלה הנמצאה בנו היא רק מקרה בגוף. הפילוסופים האלה נקראו מאטעריאליסטעם (מאטעריאליסטען) והם היו לרוב תלמידי עפיקור ההולכים בדרכו הטועה. שתי הדיעות האלה ר"ל דעת האידעאליסטעם והמאטעריאליסטעם המה הולכות בדרך טועה כי מופתיהם המה חלושים ונפסדים וחוץ לזה לא יוכל להתקיים הדת אם נקבלם לכן האמת הוא מונח ביניהם והוא דעת השלישית האומרה: כי הנפש היא נמצאה והעולם היא נמצא אכן ההכרות צריכים שיבחנו ע"י בחינות התבונה ואז נמצא מקור הספק והטעות אשר יצא מהם לפעמים, הדעה הזאת נקראת דעת הביקור או קריטיציסמוס (קריטיציסמוס) ובדרך הזה נלך בספרינו פה. לכן נניח פה קודם כל, לכלל גדול והוא „הנה באמת נמצאים דברים טבעיים חוץ לשכל והמה יכולים להיות נכרים ומושכלים על ידי שכלינו".

הערה. אמתת המאמר הזה לא נוכל להראות במופת כי כל מופת צריך שישען את עצמו על המאמר הזה, כי בלעדו אין שום מופת אפשר, ולכן יהיה המופת עבורו מופת ההולך בעיגול (עיין ספר ההגיון .78 §.) אשר אינו מאמת כלום, אכן באשר שבלתי המאמר הזה הנה כל הפילוסופיא היא דבר רק, וכל הכרות האדם המה הבל ואין, לכן הנחנו המאמר הזה רק כהנחה פילוסופית (פאזיטיפע פאסטולאט, פאסטולאטום פאזיטיפיקום) (עיין ספר ההגיון .74 §.) אבל מהאדעאליסטעם ומאטעריאליסטעם נדבר ביותר בספרינו מקורות הפילוסופיא·

§. 5.

לפי אשר אמרנו (§. הקודם) יצא, כי בכל הכרה נמצאים שני יסודות או חלקים ראשיים (הויפטבעשטאנדטהיילע, עלעמענטא קאגניטיאניס) והמה; א) חומר (שטאף, מאטעריא) ההכרה, והוא דבר אחד הנמצא חוץ לנפשינו ב) צורת (פארם) ההכרה והוא כח השכל בעצמו. השכל

פתיחה

§. 1.

הידיעה מהחוקים הכלליים או הראשיים הנטועים בנפש האדם, המייחסים את עצמם על ההכרות השכליות, העומדות למעלה מההכרות החושיות, תקרא בשם ידיעת מה שאחר הטבע או מעטאפיזיקא. והנה נוכל לומר כי היא הידיעה מיסודות האחרונים והעליונים מכל נמצא.

הערה. הרבה פילוסופים ובפרטות החוקר קרוג הראה כי הפילוסופים היונים וגם אריסטו לא ידעו משם מעטאפיזיקא או מה שאחר הטבע כי הידיעה אשר אנו קוראים בזה השם היום, קראו המה בשם פיזיקא או ידיעת הטבע (כי ידיעת הטבע אשר להם, היתה רק ידיעה שכלית ולא ע"י הנסיון כאשר הפיזיקא מהיום) אכן המקבץ כתבי אריסטו אחר מותו מצא איזה ספרים אשר היה כתוב עליהם „פיזיקא" ואחריהם (במקום) מצא הוא עוד איזה ספרים המדברים מעניני פילוסופיא ולא היה כתוב עליהם מאומה אז קרא הוא אותה בשם „מעטאפיזיקא" המציין ביונית מה שאחר הטבע (מעטא הוא אחר, פיזיקא הוא טבע) ור"ל הספרים אשר באים אחרי הספרים המדברים מהטבע, והאחרונים דמו בטעות כי „מה שאחר הטבע" מציין מה שהוא למעלה מהטבע וזהו אינו כן.

§. 2.

לידיעת המעטאפיזיקא יש שני פנים והיינו או נשקיף א) על חוקי ההכרה בפני עצמם בלי יחוסם אל הטבע אשר לפנינו רק נשאל אותנו מה המה חוקי הכרותינו מדברים חוץ לנו על דרך כלל, אז תצא לנו המעטאפיזיקא החוקרת (רײנע מעטאפיזיק) אשר תקרא ג"כ בשם ידיעת ההכרה הברורה (רײנע ערקעננטניסלעהרע) או שנשקיף ב) על חוקי הכרתינו ביחוסם אל הטבע אשר לפנינו אז תצא לנו המעטאפיזיקא המעשיית (אנגעוואנדטע מעטאפיזיק) אשר תקרא ג"כ בשם פילוסופיא הטבעית (נאטורפילאזאפיע). בשני חלקים אשר לפנינו נדבר משני הפנים האלה.

חלק א מעטאפיזיקא החוקרת.

(או ידיעת ההכרה הברורה)

§. 3.

אף כי שאם נרצה נוכל לספק באמתת הכרותינו, עם כל זה יש לנו הכרה אחת אשר אינה נופלת תחת שום ספק והיא ההכרה כי הננו מכירים, ר"ל כי הנה נרגיש בעצמינו שנפשינו תאמר לנו שהיא מכרת ושהיא לכל הפחות תדמה לה שנמצאים דברים חוץ ממנה אשר המה נשואי הכרותיה (ערקעננטניס אביעקט, אביעקטא קאגניציאניס) ושהיא תדע ממנה בעצמה כי היא הנושא מכל הכרותיה האלה (ערקעננטניס סוביעקט, סוביעקטום קאגניציאניס), או בלשון אחר: הנה איננו נופל תחת שום הספק שהשכל אשר לנו הוא מרגיש את

ספר שני

ממה שאחר הטבע

(Metaphysica)

ליטעראטור.

אף כי שמספר הספרים המדברים ממה שאחר הטבע הוא גדול מאוד בכל הלשונות, עכ"ז נזכיר פה קצת מהם היותר ידועים·

בלשון לאטיינית.

אריסטאָטעלים, מעטאפֿיזיקאָרום ליברעם XIV.

פלאטאָנים דיאלאָגי·

ציצעראָ, דע נאטורא דעאָרום.

קארטעזיאני, פרינציפיא מעטאפֿיזיצאע·

לייבניצי מעטאפֿיזיקא.

בענעדיקטי דע שפינאָצאע (היהודי) קאָגיטאטא מעטאפֿיזיקא.

בלשון אשכנזית.

מאָזעס מענדלזאָהן'ס מאָרגענשטונדען: פֿערנער איבער דיא עווידענץ אין דען מעטאפֿיזישען וויסענשאפֿטען, (המחבר היקר הזה הוא ידוע ג"כ בשם רבינו משה מדעסוי)·

קאנט'ס קריטיק דער ריינען אונד פראקטישען פֿערנונפֿט,

קאנט'ס פֿאָרלעזונגען איבער דיא מעטאפֿיזיק.

פֿיכטע, דיא וויססענשאפֿטסלעהרע.

שעללינג דאס סיסטעם דעס טראנצענדענטאלען אידעאליסמוס; שעללינג'ס נאטורפֿילאָזאָפֿיע.

העגעל, פֿענעמענאָלאָגיע דעס גייסטעס, ועוד שאר ספריו הרבים.

הערבארט הויפטפונקטע דער מעטאפֿיזיק·

קרוג, ערקענטניסלעהרע אָדער מעטאפֿיזיק·

בלשון צרפתית·

Condilac, essai sur l'origine des connaissances humaines.

Charles Batteux, l'histoire des pensées des philosophes sur les causes primaires des choses.

Destut Tracy, les élements d'ideologie, Paris 1801.

Cousin, la Philosophie.

בלשון בריטאנית·

יעיין הקורא בספרי הומע (או יומע) ובספרי לאָקקע (או לוק) העמוקים.

(בשביל הפנימיים בחכמה) והשני קראו המה לימוד חיצוני או עק־
סאָטערי (בשביל החיצוניים בהחכמה)׃

פרק שבעה עשר מהויכוח והפלפול.

§. 107.

תכלית הויכוח והפלפול (קאָנוואָקויזאָן) הוא ללחום עם מתנגדו מלחמת השכל (פוגנא אינטעללעקטואליס) כדי שהמנצח בויכוח ידע שדעתו היא האמתית וגם מתנגדו מקודם צריך להודה אחר הנצחון באמתת דעת המנצח; והנה נראה כי לא נוכל לקנות לנו ע״י חרב והרג ואבדן את הנצחון בההשכלה רק באשר שיראה המתנגד לדעתינו ע״י מופתים חותכים המקובלים בהכרח גם לו שהוא מן הנמנע ההגיוני שדעתינו יהיה סותר להאמת אז ננצח. אם נרצה שנגיע למטרה הזאת הננו צריכים בויכוחינו הן בצנעה (פערטרויליכעס געשפרעך, קאָנוואָקויזאָן פאמיליארע) והן בגלוי לעיני כל (עפפענטליכער דיספוט, דיספוטאַליאָ זאָלעניס) שנגביל מקודם נקודת הוויכוח (שטרייטפונקט, סטאטוס קאָנטראָווערזיאע), ר״ל באיזה נקודה הננו דעתינו מחולקים ומתנגדים זה לזה. חוץ מנקודה הזאת צריך שיהיו דעותינו מסכימים, כי בלעדי זאת לא יהיה שום מופת מקובל לשנינו אפשר.

§. 108.

אחר אשר הגבלנו היטיב נקודת הוויכוח הנה לא נאבד אותו מעינינו ולא נסור ממנו אבל בהיפוך נלך ממנו הלוך להלאה ולהלאה בדרך הישר ונפלם היטיב מכל צד מופתי מתנגדינו אשר על ידם ירצה הוא לאמת דעתו המתנגדת, ונראה הפסדת וביטול מופתיו. אבל הנה נשמר אותנו מאוד לומר כי אחר שהראינו ביטול מופתי מתנגדינו הנה הראינו גם כן ממילא ביטול דעתו, כי מופתיו יכולים להיות בטלים ודעתו אמת; כי המופתים המאמתים לדעתו הנם נעלמים ממנו. — השמר את עצמך לבל תלחום עם מתנגדך רק במלות ולא ברעיונות. מלחמות המלות (וואָרט־שטרייט, לאָגאָמאַכיע) כאלה היו מקור וסבה למחלוקות גדולות ורבות אשר לא העשירו את האמת והידיעות במאומה אבל בהיפוך המה הביאו בלבול ועירוב רב בידיעות. — אם תרצה להראות ביטול מופתי מתנגדך אז תייגע את עצמך בפרטות להראות ביטול ושקרות הנחותיו (פרעמיסען) ובביטול הנחותיו יבוטלו ג״כ ממילא דיוקיו ומופתיו, כי לרוב המופתים הנפסדים הולכים על דרך תמונה ואופן הגון מאופני הדיוק אבל המה ישענו את עצמם על הנחות שקריות. — אכן הכלל האחרון והיותר נחוץ בוויכוח ופלפול הוא שנעשה אותו בלב טהור כדי להגיע אל האמת ולא על דרך תאוה וגסות הרוח ותמיד נווכח ונפלפול בנחת ובלי שום כעס כי כעס בחיק כסילים ינוח והבא לכלל כעס בא לכלל טעות. — י״י ב״ה ישמרינו מן הטעות ויאיר עינינו באור האמת.

---

*

פרק ששה עשר מהלימוד.

§. 103.

הלימוד מהרב להתלמיד יכול להיות או בעל פה או בכתב אכן בשניהם צריך המלמד להשים עין שיהיה לו סדר הלימוד (זעהראַעטהאָדע, מעטהאָדוס דידאַקטיקאַ) טוב ונאות, והיינו שיהיה נמצא ברעיונותיו קישור הגיוני הגון, ושיהיה נמצא בהם סדר זמני הגון מקודם ומאוחר, ושיהיו דבריו מסכימים לרעיונותיו כדי שהתלמיד יוכל להשיג באופן ברור ובהשקפה נקלה ולדעת ולזכור את כל אשר לימד אותו מלמדו.

§. 104.

הלימוד יכול להיות או באופן המחתך (אַנאַליטיטרעגרעסיפֿ), ר״ל שילך מהמותנה אל התנאי ומהמאוחר אל הקודם, או באופן המקשר (זינטהעטיט פראָגרעסיפֿ), ר״ל שילך מהתנאי אל המותנה ומהקודם אל המאוחר. אף כי האופן הראשון הוא יותר טוב ומוכשר שישיג התלמיד בנקל את ענין הלימוד, עכ״ז לא נוכל לשמש אותנו בו רק מעט כי רוב הידיעות הולכים בדרך זינטהעטי ר״ל מהקודם אל המאוחר.

§. 105.

הלימוד יכול להיות או בבית הספר (טולע, טקאָלאַ) אשר בו ידבר הרב לתלמידיו או יכול הוא להיות ג״כ בחוץ באשר ידבר אחד בחוצות לאנשי העם ויבאר להם ענין אחד אשר נחוץ לדעת להם לטוב להם. הלימוד הראשון (טולפֿאָרטראַג) צריך שיהיה מקושר ומסודר כפי חוקי ידיעת חינוך הנערים (פעדאַגאָגיג) ולפי סדר ההגיון בכלל. לא כן בהלימוד השני (פֿאָלקס־פֿאָרטראַג).

§. 106.

הלימוד מידיעה אחת יוכל שילך או כשלשלת אחת נאחדת ונדבקת מהקצה אל הקצה (פראָגזאַטיט, קאָהעריערענד) או רק כחלקים בלתי מאוחדים זה עם זה (ראַפֿזאָדיט, אַפֿאָריסטיט) או דרך הגהה, והיינו אם לא ירצה המלמד ללמד כל הידיעה לתלמידיו (כי הם יודעים אותה מכבר) רק הוא ירצה לתת להם איזה הגהות בידיעה הזאת. — הלימוד יוכל להיות פשוט או ע״ד משל וחידות (פאַראַבאָליט, עניגמאַטיט) כמו שהיה המנהג בארץ הקדם. — הלימוד יכול לצאת או רק מפי הרב או ג״כ מפי התלמיד וזה נקרא הלימוד בדרך שאלות ותשובות (קאַטעכעטיט, זאָקראַטיט). והיינו הרב שואל מתלמידו שאלה אחת נקלה מאוד ויעשה השאלה באופן שהתלמיד ישיב מעצמו התשובה הנכונה, אח״כ ישאל הרב שאלה שניה הנשענת את עצמה על התשובה הראשונה, וכן בדרך הזה להלאה עד שהתלמיד יגיע לקץ הידיעה מבלי שידע שהוא למד קצת דבר מרבו ובהיפוך הוא ידמה כי הוא בעצמו מצא בתשובותיו הידיעה הזאת (בדרך הטוב הזה הלך הפילוסוף היוני זאָקראַטעס ולכן נקרא דרך הלימוד הזה על שמו).

הערה. החכמים והפילוסופים הראשונים לא גילו מצפוני החכמה ואוצר האמת רק לאיזה יחידי סגולה מתלמידיהם אכן לשאר העם למדו באופן אחר ובה לבשו האמת בלבושי משל וחידות וילידי כח המדמה (גילו טפח וכיסו טפחיים) הלימוד הראשון קראו המה לימוד פנימי או עזאָטערי

משונות. ב) הביקור הבלתי נעלה (ניעדערע קריטיק) או החיצוני, הוא מייגע את עצמו, לדעת אם כל הספר אשר לפנינו יצא מידי המחבר אשר הספר נושא את שמו או אם יש בספר הזה איזה גליונות והגהות מידי זר אשר הכנים אח"כ זייפן אחד בפנימות הספר כדי לשקר אמתותו; לתכלית הזה נראה מקודם אם נמצאים מספר הזה איזה העתקות (איבערזעטצונגען) בלשונות אחרות, ואם כולם שוים ואין אחת משונה מרעותה אז נוכל לקבל באופן הקרוב לאמת כי הספר הזה לא נשקר מידי זרים.

§. 100.

בידיעת הפשט או הערמענייטיקא, נמצא היסוד הראשי בענין ביאור המליצה (אינטערפרעטאציאָן) והוא: כי אף שלמראית העין יכלול דיבור אחד שני או הרבה פירושים שונים, על כל זה לא היה יכול להיות בדעת המחבר יותר מפירוש אחד, והפירוש הזה רצה הוא לציין לנו בדבריו. ולמען שנמצא הפירוש האחד האמת הזה ישמשו לנו אלה הכללים והוא: א) שנשים עין על שימוש המלות בכלל ובפרט (אויז שפּראַכגעברויך / אויז זאָקווענדי) בפי המחבר, כי יש מחבר אחד אשר ישמש את עצמו או בכל המלות או רק באיזה פרטים מהם באופן משונה משאר מחברים; ב) הקישור ההגיוני מהמאמר (אשר נספק בפירושו) עם המאמרים לפניו ולאחריו הסמוכים לו ורחוקים ממנו (קאָנטעקסטוס פּראָקסימוס עט רעמאָטוס); ג) השיווי הדמיון הנמצא בין המאמר המסופק עם מאמרים אחרים בלתי מסופקים והן בהמלות (פאראללעליסמוס רעאליס עט ווערבאליס).

§. 101.

אבל טרם שנתחיל לבקר (קריטיזירען) ספר אחד הננו צריכים מקודם להבין אותו. ואם קראנו בספר אחד אז איננו די לנו שנזכור הדברים והמלות אשר יכלול הספר הזה רק הנה נפלם במאזני שכלינו את הרעיונות והמושכלות הנכללות בו. — אם נתחיל ללמד ידיעה אחת חדשה אז נתעסק אותנו מקודם רק ביסודי הידיעה ואח"כ נעמיק יותר בה. — אם נמצאים דעות ומחלוקות רבות בידיעה אחת אז נשמע מקודם דעות כל החולקים ואח"כ נוכל להודיע ג"כ דעתינו.

ענף שני ממסירת הדעת לאחרים.

§. 102.

הננו נוכל למסור הידיעות או המלאכות (דעת האנושית בכלל) לאחרים על שני פנים והיינו או ע"י הלימוד מהרב להתלמיד (איינזייטיגער אונטערריכט, אינסטיטוציאָ) או ע"י הוויכוח והפלפול בין שני חברים (אונטערעדונג, קאָלליאָקוציאָ) ומשניהם נדבר בשני פרקים הבאים.

הערה. כל האמור בענף הזה שייך ג"כ לידיעת חינוך הילדים או פעדאגאָגיקא (פעדאגאָגיק).

אחרים, אז יהיו ידיעותינו פחותים מאוד ובלתי שלימים מכל וכל, אבל בהיפוך הדרך הישר להרחיב ידיעותינו הוא להשלים הנסיון ע"י ההשכלה (דענקען, װעדיטאליאָ).

§. 96.

ההשכלה יכולה להיות א) על ידי עצמה והיא בלתי ממוצעה (אונמיטטעלבארעס נאכדענקען), ר"ל אם אחתוך את המושכל לכל חלקיו בסדר הגיוני זה אחר זה, ואקשור אח"כ את החלקים האלה לפי חוקי ההגיון ההגונים. או שתהיה ב) ממוצעה (מיטטעלבארעס נאכדענקען). והיא תוכל להיות או ע"י השמועה (אודיליאָ) אם אשמע מפי האחר רעיונותיו ביחס למושכל אחד, או ע"י הקריאה (לעקליאָ) אם אקרא בספר אחד ואבין רעיונות מחבר הספר הזה. — הדרך היותר טוב להלומדים הוא לקשר השמועה מדברי דעת מפי החכמים והמלמדים, עם הקריאה בספריהם. כי הדבר הנשמע הוא יותר נכנס בלב השומע ולא יזח מזכרונו (בפרטות אצל הנערים והילדים) והענין הנקרא בספר יוציא בלבנו רעיון יותר שלם מהידיעה אשר נרצה לעסוק בה.

§. 97.

התלמיד השומע צריך להכין את עצמו בהכנה שלימה (פאָרבערייטונג, פרעפאראליאָ) קודם שישמע דברי רבו והיינו הוא יסדר לו בשכלו ראשי הפרקים מהדבר שידבר ממגו רבו, בעת הלימוד (בעל פה) צריך התלמיד להשים ראשו ולבו אל כל דברי רבו בהשקפה שלימה (אכטגעבען, אטענליאָ), ואחר הלימוד צריך התלמיד לחזר בדעתו בחזרה שלימה (נאכדענקען, רעפעטיליאָ) את אשר שמע מרבו.

הערה. אם נקרא בספר אחד רק דרך העברה (פליכטיגעס דורכלעזען, לעקליאָ קורזאָריא) כמו ד"מ בדברי שיר ומליצה אז די לנו לקרוא רק פעם אחת בהספר אבל אם נעסוק בספר אחד המדבר מידיעות עמוקות אז צריך שנעסוק בו עסק שלם (ערנסטעס סטודיאום, לעקליאָ סטאטואריא). ולדבר הזה נחוץ לנו השלשה דברים האמורים פה והיינו הכנה קודם הקריאה, השקפה בעת הקריאה וחיזור אחר הקריאה.

§. 98.

אם נקרא בספרים אשר מחבריהם חיו לפני הרבה מאות שנים אז צריכים אנו מתחלה לדרוש ולחקור אם הספר אשר לפנינו הוא באמרת יליד המחבר אשר הוא נושא את שמו או לא? החקירה הזאת נקראה בשם הבחנה או ביקור (קריטיקא). אח"כ ניגע אותנו לירד בעומק ביאור דברי המחבר ולהבין דעתו האמתית אשר היא לרוב משונה מפירוש הפשוט היוצא מדבריו ברגע הראשון, הידיעה הזאת נקראה דרישת הפשט (הערמענייטיקא).

§. 99.

בידיעת ביקור הספרים (קריטיקא) נמצא שני ענפים והיינו: א) הביקור הנעלה (העהערע קריטיק) או הפנימי, ר"ל המתעסק א"ע לדרוש בהשאלה אם הספר אשר לפנינו הוא יצא באמת מידי המחבר אשר הספר נושא את שמו (אויטענטיע). איכות הספר הן בהרעיונות והן במליצתו יוכל לפתור לנו אם הספר הנדרש היה יכול לצאת באמת מידי מחבר אחד אשר היה בימים האלה או לא, כי לכל זמן וזמן ולכל דור ודור יש רעיונות ומליצות

ציון אחד אשר ביחס אליו הנה ת משונה מן א אז יגרע כח הדיוק אנא־לאָגיא אבל אינה יהיה הוא בשביל זה נפסד מכל וכל. ד"מ אם ראינו באדם אחד שיש לו הילוך ודיבור וכל דרך ארץ השייך לאיש חכם, אז נוכל לדייק ולומר האדם הזה הוא איש חכם, אף שלא דברנו אתו עוד, אכן אם נמצא בו אחר איזה זמן דבר אחד אשר אינו נמצא לאיש חכם אז יגרע כח הדיוק אשר עשינו אבל עכ"ז יוכל האיש הזה להיות באמת חכם.

§. 92.

ע"י הדיוקים אינדוקציאָ ואנאלאָגיא (או ע"י הרכבות שניהם ביחד הנקרא דרך היירי סטיקא) נוכל לחפש ולמצוא חוקים כלליים בעניני הטבע וזהו דרך הקישור או זינטהעטי בהנסיון, ר"ל מהפרטי אל הכללי אבל אם כבר מצאנו פעם אחת חוקי הטבע ביחס לדבר אחד מעניני הטבע אז נלך דרך החיתוך או אנאליטי בהנסיון (סובסומירענד) ר"ל מהכללי אל הפרטי; ד"מ אם נדע פעם אחת שכל גשם נופל על הארץ, ואם יהיה לפנינו אבן אחד אז נוכל לומר „אם נזרוק למעלה האבן הזה אז יפול הוא בהכרח על הארץ".

§. 93.

קנין הידיעות ע"י הנסיון אשר עשינו אנו בעצמינו הוא אפשר משני פנים והיינו או ע"י השקפה (אָבסערוואַציאָנעס, בעאָבאַכטונגען) או ע"י נסיונות (עקספעריאענטאַליאָנעס, פערזוכע). האופן הראשון הוא אם אנחנו לא נעשה מאומה ולא נפעיל מאומה על הדבר הטבעי אשר ממנו נרצה לדעת ידיעת הנסיונית אבל נשקיף ונביט עליו ונקווה שיגלה לנו האמת, כמו החוזה בכוכבים המשקיף על הילוך הכוכבים ותנועותיהם, אבל האופן השני יהיה אם נפעיל על הגשם אשר נרצה להכיר ונעשה נסיוניות ופעולות שונות כדי שיגולה לנו ע"י זה אמתיות חדשות כמו שיעשו חכמי הטבע (פיזיקער) ובעלי הכימיא (כעמיקער) וכדומה.

§. 94.

הנסיונות אשר יעשו אחרים יאומתו לנו רק ע"י **עדות אמת** (גלויב־ווירדיגעס לייגניס, טעסטימאָניאום ווערום). לכל עדות אמת צריך שיהיו אלה התנאים:

א) הדבר אשר יועד או יסופר צריך שיהיה מקודם כל, **אפשר ואינו נמנע**. ואז הוא דבר מאומן (גלויבווירדיגע טהאטזאכע).

ב) צריך שיהיה המספר או המעיד **איש נאמן** אשר נוכל לבטוח על דבריו (אביעקטיפע גלויבווירדיגקייט). ר"ל שיהיה בעצמו ידוע לנו מכבר לאיש נאמן ושלא יצא לו שום תועלת ע"י שקרותו.

הערה. באמונת ספורי הקורות (געשיכטסגלויבע, פידעס היסטאָריקא) נפרש את היוצא ע"י ספורים הנכתבים בכתב מהיוצא או ע"י קבלה מפה לפה (טראדיציאָ) או ג"כ ע"י קול או שם (פאמא, גערוכט).

פרק חמשה עשר מקנין הדעת ע"י ההשכלה.

§. 95.

אם נגביל אותנו רק על הידיעות היוצאים לנו מנסיונותינו ומנסיונות

פרק ארבעה עשר מקנין הדעת ע"י הנסיון.

§. 90.

כל משפט הכולל אמתית אחת הנודעה לנו ע"י הנסיון לא יוכל להיות לעולם מצד הדין משפט כללי רק הוא צריך להיות תמיד משפט חלקי, ולכן כל המשפטים כלליים אשר בהם נדבר מחוקי הטבע, המה אינם משפטים נסיוניים פשוטים אבל המה מעורבים עם ההשכלה היוצאת ע"י מופת אינדוקציאָ (עיין .94 .§).

הערה. ד"מ אם ראינו מאה או אלף פעמים שאם זרקנו אבן למעלה באויר, אז נפל למטה על הארץ, אז מצד הדין היינו צריכים לומר "קצת אבן (ר"ל באלה האלף פעמים אשר ראינו) נופל לארץ" אם נזרק אותו למעלה וזה יהיה משפט נסיוני פשוט. אבל אם נאמר "כל אבן וכל גשם נופל לארץ אם נזרק אותו למעלה" אז לא נוכל לעולם לאמת זה המשפט ע"י הנסיון, כי אף אם נחיה אלף שנים אז לא נוכל לעשות נסיונות כאלה עם כל גשם הנמצא על פני הארץ.

§. 91.

חוקי הטבע הכללים היוצאים לנו ע"י הנסיון נוכל למצוא על שני דרכים והיינו:

א) ע"י דרך אינדוקציאָ, פה נעשה הדיוק ונאמר כך: "יען שמצאנו ציון אחד הנכלל בהרבה מינים מסוג אחד, לכן נדייק ונאמר הנה בהכרח שנמצא הציון הזה בכל המינים מסוג הזה; צורת הדיוק הזה הוא כך:

א, ב, ג, הנם ש או איננם ש
הסוג ת כולל תחתיו המינים א, ב, ג, ד.

לכן כל המינים הנכללים תחת ת הנם ש או אינם ש

יותר גדול שיהיה לנו מספר המינים אשר מהם נדע בו שהם ש (או שאינם ש), יותר קרוב לאמת הנה דיוק אינדוקציאָ ואם פעם אחת פגענו מין אחד היוצא מהכלל אז ממילא כל דיוק אינדוקציאָ הוא בטל ונפסד. ד"מ אם היה באפשר שנראה פעם אחת האבן הנזרק למעלה שאיננו נופל לארץ, אז יהיה המשפט "כל אבן הנזרק למעלה נופל על הארץ" שקר בטל ונפסד.

ב) ע"י דרך אנאלאָגיא, פה נעשה הדיוק כך" יען שראינו הרבה פרטיים ממין אחד כי הם דומים זה לזה בהרבה ציונים, אז נדייק ונאמר הנהו קרוב לאמת שהמה דומים זה לזה בכל ציוניהם ומקריהם", צורת הדיוק הזה הוא כך:

א כולל הציונים ב, ג, ד, ה
ת הוא דומה אל א ביחס להציונים ב, ג, ד,

לכן יהיה ת דומה אל א ג"כ ביחס להציון ה

ר"ל ת יכלל כל הציונים הנכללים בא. הדיוק הזה נקרא דיוק הקרוב לאמת (וואהרשיינליכקייטסשלוס, קאָנקלוזיאָ פּראָבאַביליטאַטיס), ויותר גדול שיהיה מספר הציונים או האיכיות אשר ביחס להם הנה ת דומה אל א, יותר חזק יהיה כח דיוק אנאלאָגיא, ואם נמצא פעם אחת אחר איזה זמן,

פרק שלשה עשר

מהרפואות נגד הטעותים ההגיוניים.

§. 86.

אף כי הוא גורל כל אדם באשר הוא אדם בעל תכלית וגבול בכל כוחות גופו ונפשו, ליפול במהמורות הטעות ואין שום בן אדם יוכל להנצל מטעות בכל ימי חייו (ערארע הומאנום עסט, ר״ל הטעות הוא גורל בני האדם, יאמר הלאטייני), על כל זה היה מחסד הבורא שנתן בידינו רפואות נגד הטעותים ההגיוניים (לאגיטע הייליטטען, רעמעדיא לאגיקא), ר״ל כללי הדעת אשר על ידם נזהר או לסור מפחי הטעות שלא נפול בם (פראזערוואטיפא) או אם נפלנו בבור הטעות אז יעזרו לנו הרפואות להוציא אותנו ממנו ועל כל פנים לשמור אותנו מכל המסובבים אשר יסובבו ע״י הטעות הזה (רעמעדיא פראפריא).

§. 87.

הרפואות ההגיוניות הנה הם נכללים באלה השלשה כללים והיינו:

א) לייגע אותנו לקנות לנו ידיעה ברורה מחוקי הכרותינו וגבולותיה; כי האדם היודע היטיב חוקי וגבולי הכרותיו הוא יפעול תמיד כפי החוקים האלה ואם יבוא לגבול הכרתו אז יאמר לנפשו „עד פה תבוא ולא תוסיף“! והוא לכן לא יפול לעולם במהמורות הטעות.

ב) לחקור אחר כל מקורי הטעות ולדעת אותם כי אם יודע האדם אנה פרוש רשת לרגליו אז ישמור את עצמו לבל יפול בו.

ג) לא נגזר אומר ולא נחתוך על שום דבר, משפט חותך, טרם אשר נפלם היטיב במאזני שכלינו את אשר יאמר פינו.

ד) אם יהיה לנו ספק בדבר אחד, אז נחריש ולא נגזר אומר לא לחייב ולא לשולל.

ה) אם נפלנו בטעות, אז נייגע את עצמינו לחפוש אחריו ולמצוא אותו ולהוציאו ממסתריו לאור יומם ולהראות שקרותו לעיני השמש, כי רק ע״י זה ננער מאתנו כל אליל שקר הנולד לנו ע״י הטעות, ולא נלך עוד שחוח ונאנחים תחת משא ילידי הטעות, משא לעייפה.

חלק שני מההגיון המעשי

לאגיקא פראקטיקא

§. 88.

החלק הזה כולל שני ענפים; בהראשון ידובר מאיכות קנין הדעת או מהלימוד לעצמו; ובהשני ידובר מאיכות מסירת הדעת או מהלימוד לאחרים.

ענף ראשון מקנין הדעת.

§. 89.

לקנין הדעת יש שני דרכים והיינו: א) **דרך הנסיון** (ערפאהרונג, עקספעריענציא); ב) **דרך ההשכלה** (נאכדענקען, מעדיטאציא), ונדבר משניהם בשני פרקים הבאים.

ביאור מלה אחת להכיר ולהשיג המושג האמתי אשר יצוין ע״י המלה הזאת או אם בטעות יבינו ע״י המלה הזאת פירוש אחר זר ויציינו לעצמם מושג אחר משונה מהמושג אשר שאר בני האדם יציינו לעצמם ע״י המלה הזאת, אז יצא בין בני האדם בלבול גדול ורב, והמה יריבו ריב ומצה זה אומר ככה וזה אומר ככה והאמת הוא כי האחד איננו מבין שפת רעהו (ר״ל כי הלוחמים מפרשים מלה אחת בפירושים שונים), המלחמה הזאת תקרא בשם מלחמות המלות או לאָגאָמאכיא (וואָרטשטרייט).

הערה. מי מאתנו לא ידע ד״מ הטעות הגדול אשר נפלו בו הרבה גדולים והכמים מעמינו בתארם תוארים גופניים להקב״ה, יען כי מצאו בהתורה „יד יי״ או „רגל יי״, או „פי יי״ וכו׳, עד כי באו מאורי ישראל אשר שמם יחיה עוד היום בינינו ובארו הדברים האלה והראו כי המלות האלה מציינים להקב״ה דבר אחר מאשר המה מציינים אם נדבר מבני האדם; או כמו שאמרו בעלי התלמוד „דברה תורה בלשון בני האדם״.

§. 84.

יען כי כל אדם הוא נולד ומגודל בין האנשים ומראשית ילדותו הוא יונק הכרות וידיעות מפי הוריו ומוריו ושאר האנשים הסביבים לו, והרעיונות והמושגים האלה יכו שורש בלב הילד ולא יעזבו אותו אף אם יגדל ויהיה לאיש כל ימי חייו, לכן נראה כי אם יהיה להוריו או למלמדיו מושגים נפסדים ורעיונות מלאים טעות ושקר, אז יקבל התלמיד כל המושגים האלה בלבבו ויבלבלו כח השופט הטהור והבריא הנטע בו מידי הטבע בעת לידתו ואז לא יהיה התלמיד מוכשר לעשות שום משפט הגיוני כהוגן, כי נפשו הוא אסורה בכבלי הטעות הממשיכים אותה על דרך השקר. הרעיונות הנפסדות האלה המשקרות ומבלבלות את כח השופט אשר לנו המה ידועים בשם המשפטים המקדימים (פֿאָרארטהייִלע, פרעֶיודיציא) ר״ל המה גוזרים וחותכים המשפט עוד קודם שהיה זמן להשכל לפלס במאזני התבונה את האמת והשקר ולחתוך משפט אמת, והמה הנם מקור העמוק והרע מרוב הטעותים בעניני הדעת והצדק היוצאים בין בני האדם.

§. 85.

הטעותים המה או טעותי הדעת (טהעאָרעטישע אירטהיִמער), ר״ל אם נפול בטעות ונחליף האמת והשקר; או טעותי המעשה (פראקטישע אירטהיִמער), ר״ל אם נפול בטעות ונחליף בין הטוב ובין הרע. אף כי גם הטעותים ממין הראשון המה פגע רע ומעות גדול אשר כל אדם מחוייב לשרש אותם בכל כוחו מבין קהל בני האדם, עכ״ז הנה הטעותים ממין השני המה עוד יותר רעים וחטאים כי רוב הפשע והרשע, העולה, והתרמית ודבר בליעל אשר יצא בעולם הנהו נולד ממקור הרע הזה, ואין חשבון וקץ לכל הרעות והאסון אשר יוכלו לצאת רק מטעות אחד כזה.

ומאסף ההרגשות אשר יכנסו בנו מבחוץ, יחלש ויתמעט, ואז לא נדע ולא נרגיש אף אם יצאו סביב לנו בהטבע שינויים גדולים ורבים (ד"מ להשכור).

הערה. ד"מ אם נראה בעת ערב השמש טובלת א"ע במי הים ונאמר „הנה השמש נפלה בים" אז לא יהיה הטעות הזה טעות חושי, כי באמת העין ראתה השמש נופלת בים, אכן השמש אשר העין ראתה בעמקי הים הוא אינו השמש האמתי רק דמותה השווה לה מאוד מאוד היוצאה ע"י חוקי רעפלעקסיאָ מקוי האור (כמו שנראה בהאָפטיקאָ, בספר הטבע מאוצר החכמה) ורק השכל הוא הטעה את עצמו באשר יצאו לו פה משני דברים שונים (והיינו השמש האמתי בשמים, ודמות השמש בעמקי הים) רעיון אחד או שוה ואז עשה הוא משפט שכלי בטעות, וזהו הטעות האמתי אכן החוש הוא פה רק סבת הטעות, וכן תמיד, והבן.

§. 81.

אם כח הזכרון אשר פעולתו הוא לשמור הרעיונות אשר נכנסו בנו פעם אחת, שישארו בקרבינו כל ימי חיינו, וכן כח המעורר (ערוֹינעררונגסקראַפט) אשר פעולתו הוא להכיר הרעיונות (אשר ידמו לנו להיות חדשות ובאמת היו הם בנו כבר לפני איזה זמן) ולומר לנו „הרעיונות האלה אינם חדשים לך רק הנם היו בך לפני עת וזמן", אם אלה השנים יתקלקלו באופן כי נחליף הרעיונות ר"ל הנה נשכח רעיונינו הקודמים בזמן, או מכל וכל או שנזכור אותם רק באופן מלא טעותים, אז יצא בהכרח הטעות הגדול והיינו כי אם יצאו לפנינו היום רעיונות חדשות אז ידמה לנו כי המה ישנות בנו מכבר ומקודם ונחליף החדש עם הישן וההוה עם הנהיה.

§. 82.

אם כח המדמה אשר בנו מתגבר יותר מהצריך אז יראו עינינו דברים זרים וחזיונות מבהילות אשר אינם מסכימים למאומה עם הדברים הסביבים לנו בהטבע כי הנה נטעה ונדמה לנו כי החזיונות אשר מרחפים לפני עיני רוחינו המה יוצאים מגשמים העומדים באמת לפנינו, הטעותים והחזיונות האלה המה נקראים חזיונות (האללוצינאציאָנעס) ואף כי שאדם כזה הוא לרוב בעל שכל טהור עכ"ז יסובבו לו החזיונות האלה שהוא יראה את הבלתי נראה וישמע במקום שאין קול ולכן יהיו משפטי שכלו מעוקמים ונפסדים כלאיש משוגע.

הערה. חכמת הרפואה מספרת לנו מהרבה חזיונות אשר היו לאנשים חכמים וקרואי שם אחר אשר נפלו בחולי רע מחליי הגוף או מחליי הנפש. הנה יש בעלי חולי אשר יאמרו כי ישמעו קול נגון וזמרה יוצא ממרומי שמים, והאמת הוא שקול הנגון הוא רק באזניהם אשר יצלצלו מסבת מרוצת הדם בהם הנשתנה; אחרים אמרו כי ראו שדים ורוחות ודברו עמהם ואחר אשר הרופא הקיז להם דם אז לא ראו מאומה והשדים והרוחות נסו כחשכת ליל בצאת השחר.

§. 83.

יען כי לא נוכל להודיע רעיונותינו איש לרעהו רק ע"י השפה והלשון ר"ל ע"י קולות והברות פרטיות אשר הסכימו בני האדם לציין על ידם רעיונות ומושגים ידועים, לכן נראה כי גם השפה והדיבור יכולים להיות מקור גדול לטעותים רבים וגדולים, כי אם איזה מאתנו לא ירדו לעומק

ב) ממצעים שקרים (פֿאַלשע מיטטעלבעגריפֿע — *gloss as printed:* פֿאלאַליח פֿאַזיאי טעדיאי). ד"מ אם יש לשני מושגים שונים זה מזה, מלה או שם אחד המשותף לשניהם (האָמאָנימיא) ואם נעשה ממלה הזאת את הממצע בדיוק אחד אז בהכרח שהדיוק הזה יהיה בטעות ונפסד, וכן יהיה הדין אם יש להממצע שני פירושים שונים זה מזה (זינאָנימיא, אמפֿיבאָליא).

הערה. ד"מ אם נעשה דיוק ונאמר כך: כל דבר אשר לו לב הוא בעל חי; אכן מצאנו בתורה „עד לב השמים" ולכן השמים הוא בעל חי, אז יהיה משפט הדיוק הזה מקולקל ומוטעה כי המלה „לב" השמים אינו מציין הרעיון את אשר מציין המלה „לב" בבעל החי, וכאלה רבות.

כל הדיוקים הנפסדים נקראו לבעלי ההגיון בשם פאראלאָגיסמי (פאראלאָגיסמען), ואם המה נעשים בזדון לבב להטעות את הרבים אז נקראו בשם זאָפֿיסמאטא (זאָפֿיסמען).

פרק שנים עשר ממקורי הטעותים ההגיוניים.

§. 79.

אם יצאו לנו מן דברים שונים רעיונות שוות זה לזה, או אם יצאו לנו רעיונות משונות משני דברים שוים אז תהיה זאת סבה א) שמשני דברים באמת משונים נעשה בטעות שני משפטים שווים, או ב) שמשני דברים שווים נעשה בטעות שני משפטים משונים (כי המשפט נמשך תמיד אחר הרעיון שיש לנו מדבר אחד), הסבה הזאת תקרא דימוי ההגיוני (לאָגישער שיין) ומהדימוי הזה נולד טעות אמתי (ווירקליכער איררטהום) והיינו אם נטעה ונעשה באמת המשפטים המסירים מדרך האמת, כנזכר. כלל גדול: כל טעות לבני האדם המטעה אותם מלהכיר האמת, הוא טעות שכלי היוצא מעשיית משפט הגיוני באופן בלתי הגון.

§. 80.

אף שחושינו לא יעשה לעולם שום משפט הגיוני כי הוא רק רואה ומרגיש אבל איננו שופט ובגלל זה לא נוכל לומר לעולם שהחוש הטעה אותנו בדבר מה, בכ"ז יוכל הוא לסבב משפטים טעותים בדרכים שונים והיינו: א) החושיים החיצוניים (ר"ל החמשה חושים הידועים בשם הראות, השמע, הריח, הטעם והמשוש) יסבבו לנו טעותים אם יחסרו לנו איזה כלי חושים או אם יהיו איזה מהם במעמד חולי, או אם יהיה מצב החוש ביחס אל המוחש מעל לגבול ההכרה הברורה (ד"מ אם יהיה המוחש רחוק מאוד מהעין או קרוב מאוד להעין, כי בשני האופנים לא יוכל העין לראות את הנראה, היטיב); ב) החושיים הפנימיים (ר"ל כח הזכרון, כח המעורר וכח המדמה) יסבבו לנו טעותים אם יצאו באיזה השתניות אשר לא נדע אנחנו בעצמינו שיצאו בו שינויים כאלה, ובאמת יפעלו השינויים האלה מאוד מאוד על משפטי שכלינו והיינו או שע"י זה יבולבלו ויערבו רעיונות ברורות ונפרדות היטיב זה מזה ויהיו לתערובת אחת בלתי בהירה וברורה או כי ילידי כח המדמה ורעיונות הזכרון יהיו חזקים כל כך עד שידמה לנו כי להמחשבות (פֿאָרשטעללונגען) האלה שייכים באמת גשמיים נמצאים בחוץ ר"ל בהטבע (ד"מ להזיה) או כי כח נפשינו המביט ומשקיף

או אפאגאָגיקום. כאשר ימצא הקורא מעצמו המעיין ד"ט בספר יסודי ההנדסה מאייקידעס.

הערה ג. מהמופתים ע"י אינדוקציא ואנאלאָגיא אשר אינם מופתים חותכים נדבר להלן (§. 93 וכו').

§. 78.

כל פעם שנעשה מופת אחד צריכים אנו לשים לב לבל נחטוא אלה הכללים, והיינו:

א) בענין הדבר אשר יאומת במופת, הנה נחוץ:

א) שנשים תמיד הלימוד אשר יאומת נגד עיני רוחינו לבל נוציא מהמופת אמתת דבר או לימוד אחר מאשר רצינו בתחלה להוציא ממנו, ולכן הוא טוב להשים בסוף המופת אלה המלות „וזה אשר רצינו להראות במופת".

ב) לבל נאמת ע"י המופת לא פחות ולא יותר מאשר צריכים אנו כדי לאמת הלימוד או המשפט אשר יאומת (כי כל יתר כנטול דמי, אמרו בעלי התלמוד). על ידי הדיוק מיניה וביה (אד קאָנטראריאָם, עיין §. 28 כלל ב') נוכל פה לבחון המופת אם הוא הגון כנצרך או פחות או יותר מהצורך.

ב) בענין יסוד המופת, הנהו נחוץ שיהיה הוא מקובל מכל אדם בלי שום טענה ומענה, כי אם היסוד מהמופת הוא רעוע ואינו מאומת לכל, אז לא יהיה שום תקומה להמופת הנבנה עליו, וזאת תקרא בקשת היסודות (פעטיציאָ פרינציפיאי), פה הנה שלשה אופנים בלתי הגונים המה באפשר, והיינו:

א) בקשת היסודות בפרוטרוט (פעטיציאָ פרינציפיאי זענזו שטריקציאָרי) ר"ל אם נעשה המופת בדרך עקש ופתלתול באופן שנטעה כזה את הקורא שהוא ידמה לו כי המופת יצא מיסוד אחד אמת ובאמת יצא המופת מיסוד אחר רעוע; המופת הזה נקרא בשם המופת ע"י עצמו (אידעם פער אידעם).

ב) המופת החוזר בעיגול (צירקולוס אין דעמאנסטראנדאָ) או דיאַלעלע, ר"ל אם נמצא בהמופת יסוד אחד אשר אמתתו תולה באמתת הלימוד אשר יאומת רק ע"י המופת אשר אנו עוסקים בו; בעבור שהמופת הזה ילך הלוך וחזור כמו בעיגול עד בלי תכלית (כי המופת הזה הוא המופת ליסודו, ויסודו הוא המופת לו), לכן נקרא המופת הזה המקולקל בשם המופת החוזר בעגול.

ג) האחור קודם להפנים (היסטעראָן פראָטעראָן) ר"ל אם יש בהמופת יסוד אחד אשר מופתו הוא עודנו הרבה יותר מורכב מהמופת בעצמו, ולכן מסדר העקום הזה יצא הקילקול שהמופת (האחרון) יהיה קודם ליסודו (הפנים).

ג) בענין קישור ההגיוני, פה נשמור אותנו משני דרכים בלתי הגונים והיינו:

א) הדילוג בדיוק (סאלטוס אין קאָנקלוענדאָ) ר"ל אם נרצה לדייק דבר אחד אשר אינו נכלל בשני ההנחות (פּרעמיסעס) ממנו, והיינו אם נוציא דיוק בלי ממצע או אם סוף המופת ירצה לאמת לנו דבר אחד אשר אינו מונח בראשיתו. (פה הננו מדלגים כביכול מקצה לקצה ומענין לענין ולכן השם דילוג).

וְאַריאום) . — מושג אחד אשר עליו ישאל אותנו אדם אחד לבאר אמתתו נקרא בשם פ ר אָ ב ל ע מ א (אויפגאבע) או שאלה. אכן אם ישאל אותנו אחד להשיב לו על שאלה אחת אז צריך הוא להודות לנו באמתת איזה י ס ו ד ו ת אשר עליהם תשען תשובתינו בי בלעדם אין שום תשובה אפשר. היסודות האלה נקראים בשם פּ אָ ס ט ו ל א ט א (פֿאָדערונגען) ; פעולת השכל להשיב ולפתור את שאלה אחת תקרא בשם פ ת ו ר ה (אויפֿלֶאזונג) או סאָלוציאָ.

הערה. ד"מ הלימוד הראשון בספר אייקלידעס איככה שנעשה צורת משולש שוה הצלעות, הוא פראָבלעמא, הפתירה מזאת השאלה תקרא סאָלוציאָ, והמשפט או הלימוד המאמת אמתת הסאָלוציאָ הזאת הוא המופת (ארגומענטום), אכן מקודם שנתחיל להשיב על שאלה הזאת צריכים אנו לדעת כי כל חצי קוטרי עגול אחד המה שווים במרחקם מהמרכז אל ההיקף וזהו היסוד בהשאלה (פּאָסטולאטום) .

§. 75.

כל מופת יתכן שיהיה על שני פנים והיינו:

א) או שיאומת ת ו כ ן משפט הלימוד ע"י משפטים ממצעים ; או ב) שיאומת ג ב ו ל משפט הלימוד ע"י חיבור גבולי המושגים הנקשרים זה לזה; המופת ממין הראשון באשר ילך מהכללית אל הפרטית נקרא מופת ה ה ו ל ך ל פ נ י ם, א ו פ ר אָ ג ר ע ס י פּ י (פראָגרעסיפֿער בעווייז) והמופת ממין השני באשר ילך מהפרטית אל הכללית נקרא בשם מ ו פ ת ה ה ו ל ך ל א ח ו ר א ו ר ע ג ר ע ס י פּ י (רעגרעסיפֿער בעווייז).

§. 76.

בכל מופת ההולך לפנים הנה הלימוד אשר יאומת הוא לרוב משפט תנאי (ה י פ אָ ט ה ע ט י) הכולל ה ת נ א י (היפאָטהעזיס) וה מ ו ת נ ה (טהעזיס) ביחד. קישור התנאי להמותנה (הנושא להנשוא) יכול להיות על שני פנים והיינו א) אם נעשה התנאי (הנושא) ל ה ה נ ח ה או הפרעמיסע הקטנה הראשונה בשלשלת הדיוק וע"י זה (יען כי נלך פה מהפראָזילאָגיסמוס אל העפיזילאָגיסמים) נבוא להמותנה (הנשוא) אשר הוא פה המשפט הדיוק האחרון בשלשלת הדיוק, או ב) ההיפוך אם נתחיל מהמותנה ונלך הלוך ואחור (מן העפיזילאָגיסמוס אל הפראָזילאָגיסמוס) עד אשר נבוא אל התנאי. המין הראשון נקרא ה מ ו פ ת ה מ ק ש ר או זינטהעטי (ארגומענטום זינטהעטיקום) והמין האחרון נקרא ה מ ו פ ת ה מ ת נ ג ד או א נ א ל י ט י (ארגומענטום אנאַליטיקום) .

§. 77.

המופתים אשר מהם דברנו עד כה מאמתים על ד ר ך י ש ר (דירעקט) אמתת הלימוד או המשפט אשר יאומת ולכן יקראו המה ע"ד כלל בשם מ ו פ ת י ם י ש ר י ם (ארגומענטא דירעקטא), אכן יש ג"כ מין מופת אחר הנקרא בשם מ ו פ ת ה ה פ ו ך או אפּאַגאָגיקום (ארגומענטום אינדירעקטום) אשר על ידו לא ניגע אותנו להראות הכרח אמתת הלימוד אשר יאומת ע"י המופת אבל בהיפוך הנה ניגע אותנו להראות נמנעות ושקרות כל לימוד הסותר ללימודינו וממילא יאומת אמתת זה האחרון אמת ברור. כח המופת הישר הוא יותר גדול מכח המופת ההפוך.

הערה א. בעלי ההנדסיים (געאָמעטער) ישמשו א"ע לרוב בהמופת ההפוך

הערה. ד"מ החלוקות מן הערה אל §. הקודם אינם סותרות זאת את זאת ולכן המה חלוקות משותפות אבל אם נעשה חלוקה אחת ונאמר „האנשים המה או מדברים או אלמים", ונעשה חלוקה אחרת ונאמר „האנשים מדברים או שפתי אייראָפּא, או שפתי אזיא, או שפתי אפריקא או שפתי אמעריקא, או שפתי אָצעאניא" אז יסתרו השתי חלוקות האלה אשה את רעותה.

§. 72.

כל מושג כללי הכולל כמה סוגים ואשר כל סוג מאלה הסוגים כולל הרבה מינים, אם נחלקהו חלוקה סדורה ושלימה, אז יצא לנו הדבר הנקרא סידור ההגיוני או קלאסיפיקאציאָ (קלאססיפיקאציאָן); הקלאססיפיקאציאָ היא אפשרה על שני פנים והיינו א) בדרך החתוך (אנאליטי) ר"ל אם נלך מהאישים (הפרטיים) אל המינים ומהמינים אל הסוגים ומהסוגים אל הכללים וכו' וכו'; או ב) בדרך הקישור סינטהעטי ר"ל אם נרד מהכלל אל הסוגים מהסוגים אל המינים ומהמינים אל הפרטיים. הדרך הראשון הוא היותר הגון, בעבור כי אם נתחיל החלוקה בלי ידיעת הפרטיים הנה הוא באפשר שנתעה ונעשה חלוקות אשר אינם נמצאות בטבע, אכן אם נתחיל מהנמצא הפרטי ונעלה אל הרעיון הכללי לא ניכול לפול בפחת הטעות הזה. הדרך הזה הראשון נקרא ג"כ מהמאוחר אל הקודם (א פאָסטעריאָרי) והדרך השני נקרא מהקודם אל המאוחר (א פריאָרי).

פרק אחד עשר מהמופתים.

§. 73.

כל מופת (בעווייז, ארגוומענטאַציאָ) הוא משפט דיוק אחד אשר בו נשמש אותנו להראות אמתת או שקרות משפט אחד, היוצא לנו מאמתת או שקר משפט אחר הנודע לנו מאז ומקדם. תכלית המופת הוא לכן, לתת קישור טוב בין ההכרות האנושיות, (זהו המעטהאָדע ההגיונית.) הלימוד אשר יאומת ע"י מופת נקרא טהעזים או טהעאָרעם; אם יש ללימוד אחד הרבה מופתים, אז יקרא הראשון והגדול שבהם ראש המופתים (דער הויפטבעווייז, פונדאמענטום פראָבאַציאָנים).

הערה. בלשון אשכנזית יבדל בין המלה מופת המציין עשיית המופת (בעווייזפיהרונג, ארגוממענטאַציאָ) אשר הוא פעולה (ווערבום) ובין המלה מופת המציינת את משפט המופת (בעוייז, ארגוממענטום) והוא שם (סובסטאנ־טיווום).

§. 74.

יען כי כל מופת הוא נשען על אמתת או שקר משפט אחד אשר הוא יסוד המופת (בעווייזגרונד) לכן נחוץ הוא שיסוד המופת יאומת לנו מקודם בלי שום ספק, ולכן הננו נצרכים לפעמים להמציא מופת ליסוד המופת, ויען כי זה המופת (השני) יאומת ג"כ רק על ידי מופת שני לכן הננו נצרכים לפעמים להמציא מופת ליסוד המופת מיסוד המופת, וכן להלאה עד אשר נגיע לסוף למושכל או מוחש אחד אשר אינו צריך עוד למופת רק הוא מאומת ומאומן מעצמו; המושכלות כאלה נקראו בשם מושכלות ראשונות (גרונדזעטצע, אקסיאָמאטא). לימוד אחד חדש היוצא מלימוד אחר ידוע מכבר, מיניה וביה, נקרא בשם הוספה (זוזאטץ, קאָראָ־

§. 68

בכל חלוקה הגיונית צריך שנמצא יסוד החלוקה (איינטהיילונגס־גרונד, פונדאמענטום דיוויזיאָנים), ר"ל ציון עצמי (וועזענטליכעס מערקמאהל) בהמושג הכללי אשר נחלק. כן ד"מ אם נחלק מין האדם באנשים לבנים, שחורים, ממראה הנחושת וכו' הנה המראה (פארבע, קאָלאָר) הוא פה יסוד החלוקה, ע"י החלוקה כדרך זה תנקל לנו ההשקפה הכללות (אללגעמיינע איבערבליק) לראות בהבטה אחת כל הפרטיים הנכללים בגבול המושג אשר נחלק.

§. 69.

כל איבר מאיברי החלוקה באשר הוא מושג, הוא עומד בפני עצמו ולו גבול מיוחד, לכן יכול הוא ג"כ להחלק· החלוקה הזאת השנית (ר"ל מאיברי החלוקה) תקרא ביחס להחלוקה הראשונה הכללית (או העליונה), בשם החלוקה הפרטית או התחתונה (אונטעראבטהיילונג, סובדיוויזיאָ), ויען כי בכל אחד מאיברי החלוקה העליונה נוכל לעשות הלוקה תחתונה לכן נראה כי חלוקה עליונה אחת תוכל לכלול תחתיה כמה חלוקות תחתוניות. יסוד החלוקה מהחלוקה התחתונה אינו נחוץ שיהיה תמיד אחד עם יסוד החלוקה מהחלוקה העליונה, וכן אינו נחוץ שיהיה מספר האיברים בהחלוקה התחתונה שוה למספר האיברים בהחלוקה העליונה.

הערה· ד"מ המושג „אנשים לבנים" אשר הוא איבר מהחלוקה העליונה אשר בה חלקנו מושג האדם בכלל (§. 68.) נוכל לחלק שנית באנשי ארץ אשכנז, צרפת, בריטאניא, ספרד, רוסיא וכו" וכו'. יסוד החלוקה בהחלוקה התחתונה הזאת ממושג אדם הוא אינו המראה (כמו בהחלוקה העליונה) רק השפה והלשון אשר הם ידברו, וארצות מושבותם.

§. 70.

בעבור שיסוד החלוקה הוא ציון אחד ממושג הכולל אשר נחלק, לכן הנה לנו בנקל לראות כי לכל מושג כולל יהיו הרבה יסודות החלוקה באפשר, והיינו מספרם יהיה כמספר הציונים הנכללים בתוכן המושג הכולל אשר נחלק, ורק תכלית הפרטי אשר יהיה לנו בעשיית חלוקה הגיונית מיוחדת אחת ממושג אחד מיוחד,היא תורינו איזה מיסודות החלוקה האפשריים בהמושג הזה נבחור כעת לנו לעשות החלוקה הנחוצה לנו.

הערה. ד"מ המושג „אדם" כולל הוץ מציון „המראה" ג"כ עוד הרבה ציונים ד"מ ציון „הגדלות והקטנות", ציון „החוזק והחלישה," ציון „איכות צורת הפגש" וכדומה, לכן נוכל ג"כ לומר האדם הוא או מעם הענקים (פאטאגאָניער) או מעם הגמדים (צווערגע, האפפאָטֶנדער) וכן האדם יש לו צורת הפנים או כפי משפחת אנשי קויקאזיי או כפי משפחת אנשי אֶט־יאָפּיי או כפי משפחת אנשי מאַלאַיי וכדומה· וכן נוכל לבחור יסוד אחר מיסודי החלוקה האפשריים ונעשה לפיהו החלוקה.

§. 71.

שני יסודי החלוקה אשר יחוסם זה לזה הוא יחס מושגי דיספאראטיים (ולכן המה אינם סותרים זה את זה) יתנו שתי הלוקות שונות (מחולפות) אבל לא סותרות, ושני חלוקות כאלה אשר יוכלו לעמוד זה אצל זה בזמן אחת, נקראו בשם חלוקות משותפות (נעבענאיינטהיילונגען, קאָדיווי־זיאָנעס).

הערה· ד"מ הגדר מהמשולש (§. 61.) הוא גדר זינטהעטי, כי צורת המשולש היא פרי עשתונותינו, ולכן יוכל הגדר הזה להיות שלם, אבל הגדר מהו האדם? או האריה? או הנפש? הוא גדר אנאליטי כי האדם וכן האריה וכן הנפש הנה היו נבראים ונמצאים בטבע עוד קודם דעתינו אותם ולכן לא יוכל שום גדר הגיוני אשר נתן מהם להיות שלם· ולכן אדם אחד אשר לא ראה מעולם אריה אחד ואף כי שמע אלף ומאה גדרים הגיוניים ממנו, לא יוכל לצייר לו ברעיונו צורת האריה ברור ושלם כל כך כאיש אחד אשר ראה בעיניו אריה אחד אף רק בעת רגע אחת.

§. 65.

ההפרשה (בעטרייבונג, דעסקריפציאָן) מענין אחד צריכה שתעשה לפי חוקי גדר ההגיוני הנזכרים בהפרק אשר הגנו בו, אכן ההפרשה אינה צריכה להיות שוה מכל וכל (פרעמיס אונד אדעקוואט) להענין, בלי היסור ובלי עודף כמו הגדר (§. 61.) כי ההפרשה הוא מקרבת המושג להשכל ע"ד כלל אבל לא בפרטית ובדקדוק כמו הגדר.

פרק עשירי מהחלוקה ההגיונית.

§. 66.

החלוקה ההגיונית (לאָגישע איינטהיילונג, דיוויזיאָ לאָגיקא) היא עומדת ביחס לגבול המושג אשר יבואר על ידה כמו הגדר ההגיוני (עיין פרק הקודם) ביחס לתוכן המושג אשר יבואר על ידו. — המושג אשר יבואר ע"י החלוקה נקרא הכל הנחלק (דאס איינגעטהיילטע גאנצע, טאָטום דיוויזום) והחלקים אשר בהם נחלק הכל, נקראו איברי החלוקה (גליעדער דער איינטהיילונג, מעמברא דיוויזיאָניס), כפי מספרם תקרא החלוקה או דיכאָטאָמיע (בעלת שני איברים), או טריכאָטאָמיע (בעלת שלוש איברים) או פאָליטאָמיע (בעלת הרבה איברים)· משפט החלוקה ההגיונית הוא תמיד משפט דיסיונקטיפי (§. 34.) אשר בו תמיד הנושא הוא הכל הנחלק, והנשואים המה איברי החלוקה.

הערה· ד"מ המושג חי כולל בגבולו כמה מיני נבראים אשר בהם נפש חיה, לכן אם נחלק מושג זה, אז נאמר „החי הוא או אדם או בהמה או דג או עוף או שרץ או רמש או תולעת וכו' וכו'".

§. 67.

החלוקה צריכה שתהיה שלימה (פאָללקאָממען, קאָמפלעקטא) ומסודרה (געאָרדנעט, אָרדינאטא), והיינו שלימה ר"ל לכל יחסר בה שום איבר מאיברי החלוקה המונחים בגבול מושג הכל הנחלק; ומסודרה ר"ל שכל איברי החלוקה יהיו שווי זה לזה במעלה ולא האחד יותר גבוה מהאחרים.

הערה. ד"מ אם יחסר איבר אחד מאיברי מושג „חי" כאשר הצגנו אותם בהערה §. הקודם, אז תהיה החלוקה בלתי שלימה אבל אם נחלק המושג חי ונאמר „החי הוא או אדם או בהמה או חיה רעה או אריה או בקר וצאן, או דג או עוף" אז תהיה החלוקה הזאת בלתי מסודרת באשר המושגים „בקר וצאן" הנם מונחים בגבול מושג „בהמה" והמושג „אריה" מונח בגבול מושג „חיה רעה" ולכן איברי החלוקה הזאת אינם שוים זה לזה במדרגה.

*) הערה. ר"מ בהגדר „כל משולש הוא מקום מיגבל משלשה צלעות" יש לנו שני ציונים והוא א) המקום בכלל והוא הסוג; ב) ההגבלה המקומית (בעגרענצונג) הפרטית על ידי שלשה גבולים והוא המין העומד תחת הסוג (.§. 7) . המשולש נקרא במשל אשר לפנינו בשם המגודר.

**) הערה. אם נאמר ד"מ השם משולש הוא מורכב מהכינוי המקומית „מן (או מבכל"ם), ומתיבת שולש ר"ל דבר אחד הכולל שלש", אז יהיה לנו פה גדר השם, אבל לא נדע עוד מאומה ממהות המשולש עד כי נאמר „המשולש הוא מקום מוגבל משלשה צלעות או קוים" וזה הוא גדר הדבר.

§. 63.

בהגידור ההגיוני צריכים אנו לשים עין ג"כ על אלה שלשה הכללים, והמה:

א) בהגדר מדבר אחד לא יוכל שנמצא מושג או ציון אחד הנכלל ההמגודר ואשר הוא בעצמו צריך לביאור. גדר הבלתי הגון הזה נקרא לבעלי ההגיון גדר החוזר בעיגול (קרייזערקלעהרונג, צירקולום אין דעפיניענדא) ר"ל הגדר הזה הוא כהעיגול אשר אין לו ראש וסוף ותמיד נחזור להמקום אשר יצאנו משם, כן ד"מ אם נאמר „נפש האדם הוא נשמה חיה ומשכלת" אז נעשה גדר החוזר בעיגול כי קודם שנדע מהו הנפש, לא נוכל ג"כ לדעת מהו הנשמה ואיככה נרצה לבאר מושג הנפש ע"י מושג נשמה?

ב) בכל גדר הגון צריכים אנו להרחיק כל משפט משולל. כי מהגדרה המשולל לא נדע לעולם מהו המגודר, רק נדע מהו איננו, ולכן הרעיון אשר יצא לנו ממנו יהיה איננו בהיר וטהור, ולפעמים לא יבארו לנו מאה ואלף גדרים משוללים את אשר יבאר לנו גדר מחייב אחד, כן ד"מ אם נאמר המשולש הוא לא עיגול ולא עליפסע ולא היפערבעל וכו' וכו' ולא מרובע ולא מחומש וכו' וכו' אז לא יצא לנו מכל זה רעיון ברור כל כך מאשר נאמר „המשולש הוא מקום מוגבל משלשה צלעות".

ג) בכל גדר צריכים שיהיו המלות מבוארות היטיב בלי משלים וחדות ומבינים לכל.

§. 64.

המושגים אשר יגודרו ע"י הגדר ההגיוני המה או נתנים מאליהם ונמצאים בטבע, או המה רק פרי עשתונותינו וילידי כח המדמה אשר לנו, הגדר מהמושג ממין הראשון נקרא גדר אנאליטי (אנאליטישע דעפיניציאן) או גדר החותך באשר כל פעולותינו בהגדר הזה הוא לחתוך המושג אשר יגודר, בחלקיו אחד לאחד, ולבאר אותו כזה. אכן גדר המושג ממין השני יקרא גדר זינטהעטי (זינטהעטישע דעפיניציאן) או גדר המקשר, והוא נעשה אם יראה השומע את אופן הקישור, איככה קשרנו הציונים הנכללים במושג אחד להוציא מהם מושג כולל, אז יכיר וידע הוא בעצמו את מהות המושג המגודר. הגדר הזינטהעטי יכול להיות שלם (פאללקאממען, פערפעקט) ר"ל אם נבאר בפרטות כל הציונים אשר ע"י קישור כולם יצא המושג אשר יגודר, אבל הגדר האנאליטי לא יוכל באין אופן להיות שלם בעבור כי לעולם לא נדע בבירור אם אינו חסר עוד ציון אחד מהציונים הנכלל בהמושג. מטעם זה לא נוכל לעולם ליתן גדר שלם מדבר אחד הנמצא בטבע.

פרק תשיעי מהגדר ההגיוני.

§. 60.

כל ג ד ר (דעפיניציאָן) אשר יגדר מושג אחד היטיב מכל צד באופן שנוכל להכיר אותו היטיב בלי להחליפו עם מושג אחר (אף כי לא נוכל עוד להכיר חלקיו וציוניו לדעת מהותו בעצמו) נקרא ר ש י מ ה כ ל ל י ת (קלאר מאכען, כּלאַריאַ קלאראַ) ואם הגדר יבאר ויפריש לנו כל חלקי מושג אחד באופן שנוכל להכיר כל מהותו הכרה ברורית אז תקרא זאת ר ש י מ ה ה מ כ ר ת ב פ ר ט י ת (פערדייטליכונג, כּלאַריאַ פערספיקואַ). הבעלי הגיון, מדמים הגדר או הביאור הראשון לאור מבין הערבים אשר על ידו נוכל להכיר בין איש לאיש בכלל אבל לא תמונת כל איש ואיש בפרט בבירור, והגדר או הביאור ממין השני ידמה לאור צהרים אשר על ידו נוכל להכיר תמונת כל איש ואיש בפרט ובפני עצמו בבירור היטיב ושלם.

הערה. האיש ההמוני איננו יודע רק מגדר המושגים בכלל אבל לא בפרט; כן ד"מ ידע איש ההמוני להכיר בין טוב ורע וידע ע"ד כלל כי הטוב איננו רע והרע איננו טוב אבל אם נשאל אותו" מהו מ ה ו ת הטוב ומהו מ ה ו ת הרע? אז לא יוכל להשיב מאומה, ובאמת מתוכחים עוד היום הרבה פילוסופים בתשובת השאלה הזאת. והבן.

§. 61.

בכל גדר הגיוני הנה הוא בנחוץ שיהיו בראשונה כל ציונים העצמיים (וועזענטליכע מערקמאַלע) מפורשים באור היטיב אבל לא כל הציונים הבלתי עצמיים (אונוועזענטליכע מערקמאַלע) אשר אינם שייכים לעצמות המושג; שנית צריך שיהיה הגדר ש ו ה (אַדעקוואַט) להמושג אשר יגודר על ידו והגדר לא יספר ולא יעדיף מהמושג בעצמו. חכמי ההגיון קוראים להגדר ממין הראשון בשם ג ד ר ה ח ס ר א ו ה ק צ ר (צו ענגע דעפיניציאָן, דעפיני־ציאָ אַנגוסטיאָר) ולהגדר ממין השני יקראו הם בשם ג ד ר ה ע ו ד ף א ו ה ר ח ב (צו וויטע דעפיניציאָן, דעפיניציאָ לאַטיאָר). שניהם המה בלתי הגונים.

הערה. ד"מ. גדר חגון מהמשולש בכלל הוא אם נאמר „המשולש הוא מקום מוגבל משלשה צלעות"; גדר הקצר הוא אם נאמר ממנו „המשולש הוא מקום מוגבל משלשה צלעות ש ו ו ת" בעבור שיש הרבה משולשים בלתי בעלי צלעות ש ו ו ת; הגדר הרחב מהמשולש הוא אם נאמר „המשולש הוא מקום מוגבל מכל צדדיו" כי גם העיגול, המרובע, המחומש ועוד הרבה תמונות הנדסיות המה „מקום מוגבל מכל צדדיו"; אבל אם נאמר המשולש הוא בעל שלשה צלעות או ירוקות או בלתי ירוקות, אז יהיה ג"כ הגדר הזה בלתי הגון כי הוא כולל איכות המראה (פאַרבע, קאָלער) מצלעות המשולש אשר הוא ציון מקרי ובלתי עצמי להמשולש.

§. 62.

בכל גדר הנה הוא נחוץ שיהיו נכללים לכל הפחות ש נ י ציונים אשר עומדים זה ביחס סוג למין. *) הדבר אשר יגודר נקרא ה מ ג ו ד ר (דעפי־ניטום). ע"י הגדר נוכל לבאר ולפרש או מ ה ו ת המגודר א ו ר ק ש ם המגודר. — הגדר ממין הראשון נקרא ג ד ר ה ד ב ר (רעאַל דעפיניציאָן) והגדר ממין השני נקרא ג ד ר ה ש ם **) (נאָמינאַלדעפיניציאָן). להראשון יש יתרון רב מהשני בעניני החקירה והידיעות.

*

ענף שני מההגיון והוא ידיעת הסדר.

(מעטהאָדאָלאָגיא).

פרק שמיני מסדר ההגיוני בכלל.

§. 57.

חומר כל הכרתינו וידיעותינו הן המה (כמו שראינו בהענף הקודם) המושגים, המשפטים והדיוקים או ההקשיים אכן הרכבת אלה החלקים אחד לאחד על דרך שכלי והגיוני למען נוציא מהם מאמרים, לימודים (לעהרזעֶצע, טהעאָרעמאטא) וידיעות (וויססענשאפטען, דיסציפלינען) שונות זה מזה, היא צורת (פאָרם) כל ידיעותינו והכרתינו. איכות ההרכבה הזאת נקרא בשם סדר ההגיוני (סיסטעמא, מעטהאָדוס לאָגיקא).

§. 58.

אבל גם לכל אחת מהידיעות הפרטיות יש חומר וצורה. חומר ידיעה אחת המה היסודות הפרטיים אשר הידיעה הפרטית היא נבנה ונשענת עליהם; צורת ידיעה אחת היא הסדר ההגיוני או המעטהאָדע הפרטית אשר על ידה (ורק על ידה) יולדו לימודי הידיעה הזאת ויבארו לנו מאמריה.*) אבל יען שחומר ההגיון הוא המושג, המשפט והדיוק בכלל (אלה השלשה עמודי התוך אשר כל הידיעות נבנים ונשענים עליהם) ג"כ חומרה היא חומר הכללי מכל הידיעות וצורתה הוא צורת כל הידיעות ולכן נוכל לומר כי הלימוד מהמעטהאָדע (הסדר) בחכמת ההגיון הוא הלימוד מהמעטאָדע הכללית מכל הידיעות (אללגעמיינע מעטהאָדאָלאָגיע, מעטהאָדאָלאָגיא אוני־ווערזאַליס).

הערה. ד"מ חומר ידיעת סיפור הטבע (נאטורגעשיכטע, היסטאָריא נאַ־טוראַליס) הנה המה שלשה ממלכת הטבע על הארץ והיא ממלכת הדומם (מינעראַלאָגיא), ממלכת הצומח (באָטאניקא) וממלכת החי (זאָאָלאָגיא). אכן צורת ידוע הזאת היא המעטהאָדע או לסדר הכללים, הסוגים והמינים זה תחת זה באשר נפריש ברעיונינו הציונים המקריים אשר נמצא בהפרטיים ונשקיף רק על הציונים העצמיים אשר להם וע"י זה נכר כל דומם, צומח וחי לאיזה כלל, סוג ומין הוא שייך. אכן הנה נראה כי המעטהאָדע הזאת היא רק השימוש אשר נשמש את עצמנו לתכלית אחד מיוחד ע"י סדר ההגיוני והיינו ע"י ההפרשה והשקפה ההגיונית.

§. 59.

יען כי לכל מושג יש תוכן (§. 3.) וגבול (§. 9.), ויען כי מקודם כל, נחוץ לנו שנפריד היטיב בין מושג למושג כדי שלא נחליף מושג אחד עם מושג אחר ויצא תמהון וכלכול רב, ויען כי לכל משפט אשר נולד מהמושגים צריך המופת לאמת לנו אמתתו באופן ברור והותך (חוץ מהמושכלת הראשונות המאמתות את עצמם ואינם צריכים למופת), לכן הנה שלשה הפעולות הראשיות מהסדר הגיוני או מעטאאָדאָלאָגיא המה א) הלימוד מתוכן וגבול המושגים או גדר ההגיוני, ב) הלימוד מהפרדת המושגים זה מזה או מחילוקה ההגיונית ג) הלומור מהמופתים ההגיונים, ומאלה נדבר בשלשה פרקים הבאים.

§. 55.

III. הדריקים היוצאים מחיבור משפט אינדוקטיפום עם משפט קאָנ־יונקטיפום המה כזה:

יב) בין א בין ב ובין ג {הנה / או / אינו} פ (אינד.)

כל (או קצת) ם הנהו בין א בין ב ובין ג (קאָני.)

לכן כל (או קצת) ם הנהו פ . . . . תמונה א

יג) פ {הנהו / או / איננו} בין א בין ב ובין ג (אינד.)

כל (או קצת) ם {הנהו / או / אינו} בין א בין ב ובין ג (קאָנ.)

לכן כל (או קצת) ם אינו פ . . . . תמונה ב

יד) בין א בין ב ובין ג {הנהו / או / אינו} פ (אינד.)

הן א הן ב הן ג הנם ם (קאָני.)

לכן קצת ם {הנהו / או / איננו} פ . . . . תמונה ג

§. 56.

עוד יש לנו לדבר פה בסוף הלימוד מהדיוקים, ג"כ בקיצור מהמיני הדיוקים הנקראים ע נ ט ה י מ ע מ ע ס (ענטהימעמען) ר"ל בלתי מפורשים והנעשים כביכול בתוך הנפש ואינם יוצאים מהלב אל הלשון רק נשמעים מאליהם ובאמת באלה הדיוקים נשמש אנחנו בני האדם לרוב את עצמינו בדיבור ובכתיבה. בהדיוקים האלה נסתר אחד מהשני פרעמיסעס אכן הוא מובן מאליו ולכן המשפט הדיוק היוצא הוא הגון ואמת. ד"מ אם אומר „לא אוכל לצאת החוצה כי הנני חולה" אז עשיתי דיוק ענטהימעמע כי הצורה השלימה מהדיוק הזה הוא כך:

כל אדם חולה לא יוכל לצאת החוצה
אנני הנני חולה

לכן לא אוכל לצאת החוצה. (וכאלה רבות).

אין פה שום קישור בין ההנחה הראשונה (הגדולה) ובין ההנחה השניה (הקטנה) ולכן לא יצא פה שום דיוק.

§. 53.

II. דיוקים משני משפטים דיסיונקטיפיים אינם הגונים, באשר שהדיוק היוצא מהם לא יהיה תמיד הכרחי אבל הוא הגון להוציא דיוק ממשפט דיסיונקטיפום וממשפט אינדיקאטיפום כאשר נראה בהמשלים אשר לפנינו:

בין א ובין ב ובין ג (הנם או אינם) פ (משפט אינדיקטיפ).

ו) ס הוא או א או ב או ג (משפט דיסיונקטיפ.)

לכן ס (הוא או איננו) פ . . . תמונה א

ז) פ הוא או א או ב או ג (דיסיונקטיפ.)

ס איננו לא א לא ב ולא ג (אינדיקטיפ.)

לכן ס איננו פ . . . . . תמונה ב

ח) בין א ובין ב ובין ג (הנם או אינם) פ (אינדיקאטיפ.)

או א או ב או ג הוא ס (דיסיונקטיפ.)

לכן ס (הנהו או איננו) פ . . . תמונה ג

הדיוקים האלה יקראו בשם ד י ו ק י ם ד י ס י ו נ ק ט י פ י ם פ ש ו ט י ם (רייגע דיסיונקטיפע טןיסע) אכן יש ג"כ דיוקים ד י ס י ו נ ק ט י פ י ם מ ע ו ר ב י ם (געמיטטע דיסיונקטיפע טןיסע) כאלה אשר בהמשלים אשר לפנינו אשר בהם מעורב משפט דיסיונקטיפום עם משפט המציאות (§. 21.), ד"מ.

ט) בין א בין ב ובין ג (הנה או אינו) פ

הנה א או ב או ג (ר"ל בנמצא)

לכן (הנה או איננו) פ (ר"ל בנמצא).

יוד) פ הוא או א או ב או ג

בין א בין ב ובין ג אינם (ר"ל בנמצא)

לכן אינו פ (ר"ל בנמצא).

§. 54.

אם נקשר משפט היפאָטהעטיקום עם משפט המציאות ונעשה משניהם פרעמיסע אחת, ונחבר אליה עוד פרעמיסע אחרת הכוללת משפט המציאות מחובר לצורת משפט ריסיונקטיפום, אז יצא משניהם הדיוק בצורה הזאת,

יא) אם בין א ובין ב {הנה / או / אינו} [בנמצא] הנה ג [בנמצא]

הנה או א או ב [בנמצא]

לכן {הנה / או / אינו} ג [בנמצא].

הערה. הדיוקים ממין ט, יוד ויא המה ידועים כשם ד י ל ע מ מ א (או טרילעממא) והמה היותר חזקים ומוכשרים לבלבל המתנגד ולהובילהו תועה לא דרך.

I.) דיוקים משני משפטים היפאָטהעטיים:

א) תמיד אם ח הוא ט {הנה / או / אינו} ג, ד

תמיד (או לפעמים) אם א, ב הנה ח, ט

תמיד (או לפעמים) אם א, ב {הנה / או / אינו} ג, ד. תמונה א

ב) תמיד אם ג הוא ד {הנה / או / אינו} ח, ט

תמיד (או לפעמים) אם א, ב {הנה / או / אינו} ח, ט

תמיד או לפעמים אם א, ב, אינו ח, ט . . תמונה ב

ג) תמיד (או לפעמים) אם ח, ט {הנה / או / אינו} ג, ד

תמיד אם ח, ט הנה א, ב

לפעמים אם א, ב {הנה / או / אינו} ג, ד . . תמונה ג

הדיוקים האלה נקראים דיוקים היפאָטהעטיים פשוטים (רייגע היפאָטהעטיטע טױסע) אכן יש ג״כ דיוקים היפאָטהעטיים מעורבים (פֿערױיטטע היפאָטהעטיטע טױסע) היוצאים משני הנחות אשר מהם האחת הוא משפט היפאָטהעטי והשנית משפט קאטעגאָרי. כאשר נראה בהמשלים אשר לפנינו. ד״מ.

ד) תמיד אם ח, ט {הנה / או / אינו} ג, ד

באמת הנה ח, ט

לכן ג (היא או איננו) ד . . . . תמונה א

ה) תמיד אם ג, ד הנה ח, ט

באמת (הנה או אינו) ח, ט

לכן ג, אינו ד . . . . . . תמונה ב

הדיוק ע״ד תמונה ג אינו אפשר פה כי אם נעשה הדיוק כך:

תמיד (או לפעמים) אם ח, ט {הנה / או / אינו} ג, ד

באמת הנה א, ב, אז נראה כי

שכל הפראָזילאָגיסמי בהשלשלת יהיו משפטים מחייבים: וכן בהיפוך, ר"ל אם תעשה בהשלשלת כל הפראָזילאָגיסמי מחייבים אז תוציא בהכרח בסופה משפט דיוק מחייב.

ג) בשלשלת אחת יוכל להמצא יותר מן פראָזילאָגיסמוס אחד חלקי וכן יותר מן פראָזילאָגיסמוס אחד משולל או ג"כ שני פראָזילאָגיסמי חלקיים ביחד עם שני פראָזילאָגיסמי משוללים, אכן באופנים האלה יהיה המשפט הדיוק האחרון או חלקי, או משולל, או חלקי ומשולל.

ד) בשלשלת הדיוק אחת תוכל רק הפרעמיסע (הנחה) הראשונה או השניה להיות משוללת אבל לא שום פרעמיסע מהשניה ולהלאה.

§. 51.

שלשלת הדיוק אשר בהם (בעבור הקיצור) הנה כל משפטי הדיוקים האמצעים אינם מפורשים חוץ מהדיוק האחרון יקראו בשם סאָריטעס. מהסאָריטעס ימצאו שני מינים אשר יקראו על שמות החכמים אשר מצאו אותם והיינו תקרא האחת בשם סאָריטעס אריסטאָטעליאנא (ממציאה היה אריסטו) או הסדודה (געאָרדנעטע, פראָגרעסיפֿא). פה הנה הנשוא מהפרעמיסע הקודמת הוא תמיד הנושא להפרעמיסע הבאה אחריה; השניה תקרא בשם סאָריטעס גאָקלעניאנא (ממציאה היה השאלאסטיקער גאָקלעניאנוס) או ההפוכה (אוּמגעקעהרטע, רעגרעסיפֿא). פה הנה הנושא מהפרעמיסע הקודמת הוא תמיד הנשוא מהפרעמיסע הבאה אחריה. ד"מ.

סאָריטעס אריסטאטעליאנא	סאָריטעס גאָקלעניאנא
כל אדם חי	כל נופל תחת השינוי אינו חי לעולם
כל חי מרגיש	כל משנה מקומו נופל תחת השינוי
כל מרגיש מתנועע	כל מתנועע משנה מקום
כל מתנועע משנה מקום	כל מרגיש מתנועע.
כל משנה מקומו נופל תחת השינוי	כל חי מרגיש
כל נופל תחת השינו אינו חי לעולם	כל אדם חי

פרק שביעי

מהדיוקים היוצאים מהמשפטים המורכבים.

§. 25.

כל דיני וחוקי הדיוק היוצא משני משפטים קאטעגאָריים (או פשוטים) אשר מהם דברנו בהפרקים הקודמים, שייכים ג"כ להדיוק היוצא משני משפטים מורכבים והיינו: א) או בין שני משפטים (הנחות) היפאָטהעטיים; ב) בין משפטים דיסיונקטיפיים ואינדיקאטיפיים; ג) בין משפטים קאָניונקטיפיים ואינדוקטיפיים כאשר נראה בהמשלים אשר לפנינו:

לעשות העפיזילאַגיסמוס בתמונה ב (לפי .56 .§ כלל ו) אבל הנה נוכל לעשות אותו או בתמונה א או בתמונה ג; אבל אם נעשה העפיזילאָגיסמוס בתמונה א, אז נהוץ שיהיה נ פ משפט כולל משולל ולכן יכשרו להפראָזילאָגיסמוס רק המאָדוס ה (קאַמעסטרעס) והמאָדוס זין (צעזאַרע) מתמונה ב ולהעפיזילאָגיסמוס יכשרו המאָדוס ג (צעלאַרענט) והמאָדוס ד (פֿעריאָ) מתמונה א. — אכן אם נרצה לעשות העפיזילאָגיסמוס על דרך תמונה ג אז יכשרו עבורו רק המאָדוס יוד (פֿעלאַפּטאָן) והמאָדוס טז (פֿעריזאָן) מתמונה ג ולהפראָזילאָגיסמוס יכשרו פה כל הארבעה מאָדי מתמונה ב.

ג) אם ילך הפראָזילאָגיסמוס בדרך תמונה ג כזה:

מ פ
מ נ
———
נ פ

אז יהיה פה (לפי .45 .§ כלל ד) נ פ תמיד משפט חלקי ולכן הוא בהכרח (לפי .46 .§ כלל ו) שהעפיזילאָגיסמוס ילך ג"כ רק בדרך תמונה ג והיינו רק בדרך המאָדוס יא (דיזאַמיס) והמאָדוס יב (באָקאַרדאָ). — אם יעשה הקורא מעצמו הרכבות הדיוקים מהמשלים הנזכרים למעלה לבאר התשעה עשר מאָדי אז ימצא בעצמו אמתת כל דברינו פה.

§. 49.

מהדברים אשר אמרנו (.§ הקודם) מדיני הרכבות הדיוקים ושלשלותיהם, נוכל לסכום פה בקיצור אלה הכללים והיינו:

א) אם שלשלת הדיוק מתחלת בדיוק אחד ההולך בדרך תמונה א או ב, אז היא מוכרחת ללכת משם ועד סופה בדרך תמונה ג.

ב) אם שלשלת הדיוק מתחלת לילך בדרך תמונה ג, אז היא מוכרחת ללכת עד סופה בדרך תמונה ג.

ג) היא מן הנמנע ששלשלת הדיוק אחת תלך מראשה ועד סופה בדרך תמונה ב.

ד) רק השלשלת המתחלת בהמאָדוס א (באַרבאַראַ) תוכל ליתן בסופה משפט דיוק (האחרון) כולל ומחייב.

ו) השלשלת הגומרת (הדיוק האחרון) בהמאָדוס ג (צעלאַרענט), או המתחלת בהמאָדוס ה (קאַמעסטרעס) וגומרת בהמאָדוס ג, יכולה ליתן בסופה משפט דיוק כולל ומשולל.

ז) כל השלשלת המתחלת בתמונה ב נותנת בסופה משפט דיוק משולל.

ח) כל השלשלת המתחלת בתמונה ג נותנת בסופה משפט דיוק חלקי.

§. 50.

אם נשים פנינו לחלוקת התמונות ואופניהם (מאָדי), אז יצא מהאמור עד כה בעניני שלשלות הדיוקים אלה הארבעה כללים הראשיים, והמה:

א) להוציא בשלשלת הדיוק אחת, משפט דיוק מורכב (האחרון) כולל, הנה הוא נחוץ שכל משפטי הדיוק הקודמים (או הפראָזילאָגיסמי) בהשלשלת יהיו משפטים כוללים; אבל לא בהיפוך, ר"ל הנה הוא אפשר שנעשה בשלשלת אחת כל הפראָזילאָגיסמי משפטים כוללים ועכ"ז יהיה משפט הדיוק האחרון רק משפט חלקי.

ב) להוציא בשלשלת אחת משפט הדיוק האחרון מחייב, הנהו נחוץ

הרביעי וכו') היוצאים ממשפט הדיוק השני זה אחר זה עד בלי תכלית. סכום כל הדיוקים האלה נקרא בשם **שלשלת חדיוקים**, (טוֹומ־קעטטע); וכן נקרא משפט הדיוק הקודם לחבירו (המשמש לו להנחה) בשם **הדיוק הקודם** או פראָזילאָגיסמוס (פּהָרטוֹוט), ומשפט הדיוק המאוחר לחבירו (היוצא ממנו) נקרא **הדיוק המאוחר** או עפיזילאָגיסמוס (כאחֹטוֹוס).

§. 48.

בכל דיוק מורכב נמצאים שני דיוקים נקשרים אחד לאחד ובעבור שכל אחד מאלה השנים יכול להיות נעשה על דרך כל אחת משלשה תמונות הדיוק (§. 44.) לכן נוכל לשאול כמה מיני הרכבות מתמונות הדיוק המה באפשרים בכלל? האם כולם הגונים? ואם לא, איזה, וכמה מהם המה ההגונים?

להשיב על השאלות האלה נאמר כי מספר ההרכבות האפשריות מכל וכל הוא תשעה אכן אינם כולם הגונים.

הערה. מופת. יען כי הפראָזילאָגיסמוס יוכל להיות על דרך שלשה תמונות וכן יוכל העפיזילאָגיסמוס להיות על דרך שלשה תמונות לכן נראה בברור כי כל הרכבות התמונות האפשרים במשפט דיוק מורכב אחד הנעשה משני דיוקים פשוטים הוא תשעה (והיינו שלשה פעמים שלשה) אכן הנה נוכל ג"כ להראות כי אין כל ההרכבות האלה המה הגונים להוציא משפט דיוק מורכב הגון. כי:

א) אם ילך הפראָזילאָגיסמוס בדרך תמונה א כזה

מ פ
נ מ
———
נ פ

ונרצה לעשות העפיזילאָגיסמוס ג"כ בדרך תמונה א אז נחוץ הוא שנניח כך

נ פ
ס נ
———
ס פ

אבל יען שבתמונה א צריך שתהיה בתוך הגדולה נ פ מהעפיזילאָגיסמוס (אשר הוא בעצמו המשפט הדיוק מהפראָזיליגיסמוס) משפט כולל, ולכן אם נרצה להוציא עפיזילאָגיסמוס בתמונה א מן פראָזיליגיסמוס בתמונה א אז לא נוכל לעשות זאת רק אם ילך דיוק פראָזילאָגיסמוס או על דרך מאָדוס א (באבארא) או על דרך מאָדוס ויו (סעלארענט) כי אז יהיה נ פ משפט כולל ונ מ כולל ומחייב. אכן בעבור כי נוכל להניח בהעפיזאָלאָגיסמוס במקום ס נ ההיפוך נ ס לכן נוכל להוציא מהפראָזילאָגיסמוס בתמונה א עפיזילאָגיסמוס בתמונה ג אבל פה הוא נחוץ שיהיה נ ס משפט מחייב, נ פ יוכל להיות מחייב או משולל, כולל או חלקי אבל ס פ יהיה רק משפט חלקי, לכן כל הארבעה מאָדי הנכללים בתמונה א המה הגונים ומוכשרים להוציא מהם עפיזילאָגיסמוס בתמונה ג.

ב) אם ילך הפראָזילאָגיסמוס כדרך תמונה ב כזה:

פ מ
נ מ
———
נ פ

אז יהיה פה (לפי §. 45. כלל ד) נ פ תמיד משולל ולכן אינו באפשר

להיות או מחייבת או משללת (כללות או חלקית) בתמונה הג היא תמיד משפט כולל מחייב:

ד) בתמונה א יכול משפט הדיוק להיות אחד מהארבעה המשפטים (מחייב או משולל, כולל או חלקי) בתמונה הב הוא תמיד משולל (כולל חלקי), בתמונה הג הוא תמיד חלקי (מחייב או משולל).

ה) משפט הדיוק כולל ומחייב יצא רק מתמונה א מאָדוס א.

ו) משפט הדיוק כולל משולל יצא רק מתמונה א וב והיינו מאלה השלשה מאָדי:

מאָד. ג, מאָד. ה, מאָד. ז.

ז) משפט הדיוק חלקי ומחייב יצא רק מתמונה א וג והיינו מאלה השלשה מאָדי:

מאָד. ב, מאָד. ט, מאָד. יא.

ח) משפט הדיוק חלקי ומשולל יצא מכל התמונות א ב ג והיינו מאלה החמשה מאָדי:

מאָד. ד, מאָד. ו, מאָד. ח, מאָד. יוד, מאָד יב;

§. 46.

אם לא נשים פנינו לחלוקת תמונות הדיוק אז נוכל להוציא מהתשעה עשר אופני (מאָדי) הדיוק ההגוניים, ששה כללים אמתיים והן המה יסודי הדיוק. והיינו:

א) משפט דיוק כולל יוצא תמיד רק משני הנחות (פרעמיסעס) כוללים.

ב) משפט דיוק מחייב יוצא תמיד רק משני הנחות מחייבים.

ג) להוציא משפט דיוק חלקי הנה הוא די שנעשה רק מאחת משני ההנחות משפט חלקי.

ד) להוציא משפט דיוק משולל הנה הוא די שנעשה רק מאחת משני ההנחות משפט משולל.

ה) להוציא משפט דיוק כללי אינו די תמיד שיהיו שני ההנחות משפטים כוללים כי הוא באפשר שמשני הנחות כוללים יצא משפט דיוק חלקי אבל לא בהיפוך ר"ל אינו באפשר שמשני הנחות בלתי כוללים יצא משפט דיוק כולל (עיין כלל א).

ו) משני הנחות חלקיות או משני הנחות משוללות לא יצא לעולם שום דיוק.

הערה. בעלי ההגיון השאלאָסטיקער אמרו כי יען שהמשפט החלקי הוא חלש (פחות במדרגה) ביחס להמשפט הכולל וכן המשפט המשולל הוא חלש (פחות במדרגה) ביחס להמשפט המחייב, לכן אמרו המה הכלל הגדול „המשפט הדיוק נמשך תמיד אחר החלש משני ההנחות או פרעמיסעס אשר לו" (קאָנקלוזיאָ סעקוויטור פּאַרטעם דעביליאָרעם).

פרק ששי מהדיוקים המורכבים

§. 47.

אם נעשה ממשפט דיוק אחד הנחה אחת ומחבר אליה עוד הנחה אחרת להוציא משניהם משפט דיוק חדש, אז נקרא המשפט הדיוק הזה השני בשם משפט דיוק מורכב וכן כל הדיוקים החדשים (השלישי,

(ח) בארבארא, (ב) דאריי, (ג) סעלארענט, (ד) פֿעריאָ. — (ה) קאמע־סטרעס, (ו) בּאראָקאָ, (ז) אטסארע, (ח) פֿעסטינאָ. — (ט) דאראפּטי, (י) פֿעלאפּטאָן, (יא) דיסאמיס, (יב) בּאָקארדא, (יג) פֿעסאפּאָ, (יד) פֿרע־סיסאָן, (טו) דאטיסי, (טז) פֿעריסאָן, (יז) באמאליפ, (יח) דימאטיס, (יט) קאלעמעס.

פירוש השמות הזרים האלה הוא כך ס (ר"ת מן סימפליציטער) מציין ההפיכה הפשוטה פ (ר"ת מן פער־אקצידענץ) מציין ההפיכה בלתי פשוטה, מ מציין ההפיכה בהנחת הפרעמיסעס (טראנספּאָזיציאָ), ק מציין הדיוק מהבלתי אפשרי (פער אימפאסיבילע). כן ד"מ יצא מהמאָדוס דיסאמיס, (יא) ע"י היפוך פשוט (ס) מהגדולה וע"י החילוף בהנחת הפרעמיסעס המאָ־דוס דאַריי (ב), אכן אז יהיה משפט הדייק פ ס ולכן נהפוך את משפט הדיוק (וזה יסומן ע"י הס' השני מתיבת דיסאמיס) ונעשה צורתו ס פ כמנהג הדיוק מהבלתי אפשרי. (ק) הוא ד"מ כך אם הונח כי משפט הדיוק מהמאָדוס בּאראָקאָ (מאדום י) ס אָ פ (קצת נמצא אינו מרגיש) אינו הגון, אז יהיה בהכרח המשפט הסותר אותו והוא ס אָ פ (כל נמצא מרגיש) הגון ואמת. אכן אם נעשה בהשני פרעמיסעס פ אַ מ, ס אָ פ המושג פ (מרגיש) למושג ממוצע והיינו:

נאמר כל מרגיש חי פ א מ
כל נמצא מרגיש ס אָ פ

אז יצא הדיוק כל נמצא חי ס אַ מ (והיינו המאדוס א או בארבארא)

אכן המשפט הדיוק הזה הוא סותר להנחה הקטנה ס אָ מ (קצת נמצא אינו חי) בהמאָדוס בּאראָקאָ, וזה לא יתכן, לכן בנחוץ הוא שמשפט הדיוק ס אָ פ (קצת נמצא אינו מרגיש) בּאראָקאָ הוא בלתי איננו הגון רק הגון וזהו אשר רצינו להראות במופת. המופת הזה יקרא מופת אפאגאָגי (אַפּאגאָגישער בעוויז) ר"ל מבלתי אפשרית המאמר הסותר לדברינו. בזה המופת ישמשו לרוב המהנדסיים את עצמם. (עיין להלן מעניני המופתים).

§. 44.

כל בעלי הגיון הראשונים ובתוכם אבי חכמת הגיון והוא אריסטאָטעלעס (אריסטו) וגם רוב מחכמי הגיון בימינו אינם מקבלים רק שלשה תמונות מתמונות הדיוק, כי כל אופני תמונה ד יולדו רק ע"י הפיכת או הגדולה או הקטנה או ממשפט הדיוק אבל השלשה תמונות הראשונות המה עצמות כי צורתם אינם צריכים לשום היפוך, ואנחנו הננו מסכימים ג"כ לדעה הזאת ולכן מכאן ולהלאה לא נדבר רק משלשה תמונות הדיוק.

§. 45.

בשלשה תמונות הדיוק (והיינו תמונה א, ב, ג) שים פניך לאלה הכללים:

א) רק בתמונה א יכול משפט הדיוק להיות כולל ומחייב: רק בתמונה ב יכולה הקטנה להיות משוללת: רק בתמונה ג תיכול הגדולה להיות משפט חלקי.

ב) בתמונה א ובתמונה ב הכרח הוא שתהיה הגדולה כוללת, בתמונה ג זה אינו הכרחי.

ג) בתמונה א הקטנה היא תמיד מחייבת, בתמונה ב תיכול הקטנה

הערה, משלים.

(מא׳ יג) כל עוף אינו אדם
כל אדם חי
―――――――
קצת חי אינו עוף

(מא׳ יד) כל עוף אינו אדם
קצת אדם חכם
―――――――
קצת חכם אינו עוף *)

(מא׳ טו) כל אדם מדבר
קצת אדם חכם
―――――――
קצת חכם מדבר

(מא׳ טז) כל אדם אינו עוף
קצת אדם חכם
―――――――
קצת חכם אינו עוף*)

(מא׳ יז) כל עוף מעופף
כל מעופף חי
―――――――
קצת חי עוף

(מא׳ יח) קצת חי מעופף
כל מעופף מתנועע
―――――――
קצת מתנועע חי

(מא׳ יט) כל אדם חי
כל חי אינו דומם
―――――――
כל דומם אינו אדם

*) המשפט הדיוק החלקי בהמשלים האלה הוא תמיד הכרח; אכן באיזה מהם (מאָדי יג, טז, יז, יח) המשפט החלקי הוא לבד הכרח אבל באחרים מהם (מאָדי טז ויח) המשפט הדיוק החלקי הוא רק בעבור זה אמת כי בכלל הכָל נכלל ג״כ הקצת (כלל מאתים מנה).

§. 43.

אם נסדר התשעה עשר אופנים (מאָדי) בסדר התמונות אשר המה נכללו בהם אז יהיה הסדר כך:

תמונה א צורתה
מ פ
ס מ
―――
ס פ
כוללת ארבעה מאָדי הגונים והיינו:
מאָדוס א, מאָדוס ב, מאָד. ג, מאָד ד.

תמונה ב צורתה
פ מ
ס מ
―――
ס פ
כוללת ארבעה מאָדי הגונים והיינו:
מאָד. ה, מאָד. ו, מאָד. ז, מאָד. ח.

תמונה ג צורתה
מ פ
מ ס
―――
ס פ
כוללת ששה מאָדי הגונים והיינו:
מאָד. ט, מאָד. י, מאָד. יא, מאָד. יב,
מאָד. טו, מאָד. טז.

תמונה ד צורתה
פ מ
מ ס
―――
ס פ
כוללת חמשה מאָדי הגונים והיינו:
מאָד. יג, מאָד. יד, מאָד. יז, מאָד. יח,
מאָד. יט.

הערה. הפילוסופים השאָלאסטיקער יגעו את עצמם להחליף צורות התמונה הב׳ הג׳ והד׳ בצורות תמונה הא׳ ולכן קראו המה כל אחד מהמאָדוס בשם אחד מיוחד להודיע לנו על איזה הדרך נוכל להחליף צורתו בצורת מאָדוס אחר. שמות הי״ט המאָדי להשאָלאסטיקער המה אלה:

הערה, משלים:

(מל א) כל מרגיש חי
כל אדם מרגיש

כל אדם חי

(מל ב) כל מרגיש חי
קצת נמצא מרגיש

קצת נמצא חי.

(מל ג) כל מדבר אינו עוף
כל אדם מדבר

כל אדם אינו עוף

(מל ד) כל מדבר אינו עוף
קצת חי עוף

קצת חי אינו מדבר.

(מל ה) כל מרגיש חי
כל עשב אינו חי

כל עשב אינו מרגיש

(מל ו) כל מרגיש חי
קצת נמצא אינו חי

קצת נמצא אינו מרגיש

(מל ז) כל מרגיש אינו עשב
כל ירק עשב

כל ירק אינו מרגיש

(מל ח) כל מרגיש אינו עשב
קצת נמצא עשב

קצת נמצא אינו מרגיש

(מל ט) כל אדם מדבר
כל אדם מרגיש

קצת מרגיש מדבר

(מל י) כל אדם אינו חי לעולם
כל אדם נמצא

קצת נמצא אינו חי לעולם.

(מל יא) קצת אדם חכם
כל אדם נמצא

קצת נמצא חכם.

(מל יב) קצת אדם אינו עשיר
כל אדם חי

קצת חי אינו עשיר.

§. 42.

אם נהפוך הארבעה כללים (מן .40 .§) לפי חוקי הפיכת המשפטים (.31 .§) אז יצאו לנו עוד שבעה מאָדי (אופני הדיוק) אחרים הגונים ומכושרים והיינו:

ע"י הפיכת הגדולה בתמונה ד יוצא:

מכלל ד, המאָדום (יג) פ עֶ מ; מכלל ב ומכלל ד ביחד, המאָדום (יד) פ ע מ

מ אַ פ

ס אֶ פ

מ אְ ס;

ס אָ פ

ע"י הפיכת הקטנה בתמונה ג יוצא:

מכלל א, המאָדום (טו) מ אַ פ; מכלל ב, המאָדום (טז) מ ע פ;

מ אְ ס

ס אְ פ

מ אָ ס

ס אָ פ

ע"י הפיכת משפט הדיוק בתמונה ד יוצא:

מכלל א, המאָדום (יז) פ אַ מ וכן עוד המאָדום (יח) פ אְ מ ומכללו (יט) פ אָ מ;

מ אַ ס

ס אְ פ

מ אַ ס

ס אְ פ

מ עֶ ס

ס עֶ פ

וואָנט עליאָן דע קויבומדאָן עט זיכגוֹליס ; קווידקוויד דע נוֹוֹאַ וואָנעט , נעק דע קויבוזדאָן נעק דע זיכגוֹליס וואָנעט) .

§. 41.

מעתה יצאו לנו האופנים (מאָדי) ההגונים בכל ארבעה תמונות הדיוק §. 39. והיינו :

תמונה א

מכלל 1 מן (§. 40.) יצאו השני מאָדי ההגונים (א)

מ אַ פ
ס אַ מ
―――
ס אַ פ

(ב)

מ אַ פ
ס אִ מ
―――
ס אִ פ

מכלל 2 מן (§. 40.) יצאו השני מאָדי ההגונים (ג)

מ עֶ פ
ס אַ פ
―――
ס עֶ פ

(ד)

מ עֶ פ
ס אִ פ
―――
ס אָ פ

תמונה ב

מכלל 3 מן (§. 40.) יצאו הארבעה מאָדי ההגונים (ה)

פ אַ מ
ס עֶ מ
―――
ס עֶ פ

(ו)

פ אַ מ
ס אָ מ
―――
ס אָ פ

(ז)

פ ע מ
ס אַ מ
―――
ס עֶ פ

(ח)

פ ע מ
ס אִ מ
―――
ס אָ פ

תמונה ג

וכן יצא מכלל 3 מן (§. 40.) עוד השני מאָדי ההגונים (ט)

מ אַ פ
מ אַ ס
―――
ס אִ פ

(י)

מ ע פ
מ אַ ס
―――
ס אָ פ

מכלל 1 ומכלל 4 (§. 40.) ביחד, יצא המאָדוס ההגון (יא)

מ אִ פ
מ אַ ס
―――
ס אִ פ

מכלל 2 ומכלל 4 (§. 40.) ביחד, יצא המאָדוס ההגון (יב)

מ אָ פ
מ אַ ס
―――
ס אָ פ

אַאִ, אַאָ; — עֶאַ, עֶעֶ, עֶאִ, עֶאָ; — אִאַ, אִעֶ
אִאִ, אִאָ; אָאַ, אָעֶ, אָאִ, אָאָ. לכן בכל תמונה,
ותמונה מתמונות הדיוק הנה באפשר ששה עשר הרכבות או
אופנים (מאָדי).

ג) יען כי בכל אחת מהארבעה תמונות נמצאים ששה עשר אופנים אפשריים, לכן בהכרח שימצאו בכל הארבעה התמונות ששים וארבעה אופנים (כי ארבעה פעמים ששה עשר הוא ס"ד). ואלה הם אופני הדיוק האפשרים בין הגונים ובין בלתי הגונים ובלעדם אין.

§. 40.

שאלה. האם כל אופני הדיוק האפשרים המה הגונים (ר"ל מביאים לדיוק אמתי) או לא; ואם לא, מה המה ההגונים ומה המה הבלתי הגונים (ר"ל המביאים לדיוק שקר או לאין שום דיוק?

תשובה. להשיב אל השאלה הזאת נחוץ הוא שניתן פה מקודם איזה כללים הגיונים הנובעים מעצמם מכל אשר אמרנו בהפרקים הקודמים (מהמושגים) ואינם צריכים למופת. והיינו:

1. ציון הציון הוא ציון המושג בעצמו (נאָטא נאָטאע, עסט עלייאַם נאָטא רעאי, דאס מערקמאל דעס מערקמאלעס איזט גלייך דאז מערקמאל דער זאַכע זעלבסט). ד"מ ההרגשה הוא ציון אחד מהמושג חי, אכן הכאב למכה הוא ציון מושג ההרגשה ולכן הכאב למכה הוא ציון המושג חי והיינו „כל חי הוא כואב למכה".

2. כל דבר אשר איננו ציון הציון הוא ג"כ איננו ציון המושג בעצמו (רעפוגנאנס נאָטאֶע, רעפוגנאט עלייאַם רעאי). הכלל הזה הוא ההיפך מהכלל הקודם וביאורו מובן מאליו.

3. ציון הציון ממושג אחד איננו יכול להיות ציון ממושג אחר הסותר להמושג הזה. ד"מ הכאב למכה הוא ציון מושג ההרגשה אשר היא ציון המושג חי ולכן לא יוכל להיות המושג כואב למכה הציון ממושג אחד (ד"מ מושג דומם) הסותר למושג חי ולכן „כל דומם אינו כואב למכה".

4. מושג אחד (א) הכולל בגבולו מושג שני (ב) הוא יכול תמיד למלא מקום מושג השני (ב) מצד אחד ר"ל מהצד אשר השני (ב) נכלל בתוכו (בתוך א) וזהו יסוד אחד גדול מאוד בין יסודות הדיוקים. ד"מ המושג חי הוא כולל בגבולו המושג עוף ולכן יוכל המושג „קצת חי" למלא תמיד מקום המושג עוף וכאשר נאמר „כל עוף מעופף" כן נוכל לומר „קצת חי מעופף" המליאות המקום הזאת תקרא בשם זובזטיטוציאָ ההגיונית (לאָגישע זובסטי-טוציאָן, זובסטיטוציאָ לאָגיקאַ).

הערה. כלל 1 וכלל 2 המה ידועים בפי הפילוסופים השאָלאסטיקער (עיין בספר קורות הפילוסופיא) בשם המשפט מן כל ומן מאום (דיקטום דע אָמני עט נוללא) ואמרו לפירושו „כל אשר נוכל לתואר להמושג הכללי נוכל ג"כ לתואר אל כל אחד מהחלקים ומהפרטים המונחים בגבולו, וכל אשר לא נוכל לתואר להמושג הכללי לא נוכל ג"כ לתואר אל כל אחד מהחלקים מהפרטיים המונחים בגבולו. (קווידקוויד דע אָמניבוס וואלעט,

הוא דיוק אמת מיניה וביה. לכן נשאר לנו לדבר רק מהדיוקים ע"י ממצע והן המה לבדם אשר בעלי ההגיון קוראים אותם בשם הקשיים או דיוקים סתם ומהם נדבר בהפרקים אשר לפנינו.

§. 38.

בכל דיוק הגון צריך שימצאו שני משפטים הכוללים שלשה מושגים באופן שמושג אחד מאלה השלשה יהיה משותף לשני המשפטים, השני המשפטים האלה יקראו משפטי ההנחה או (פרעמיסעם (פרעמיססען, פֿאָרדערזעטצע) והמשפט היוצא ע"י הדיוק יקרא משפט הדיוק (שלוססזאץ, קאָנקלוזיאָ). מהשלשה המושגים נקרא המושג המשותף בשני ההנחות בשם הממצע (מיטטעלבעגריף, טערמינוס מעדיאוס). ומהשנים האחרים נקרא המושג אשר הוא הנשוא במשפט הדיוק, בשם הגדול (אָבערבעגריף, טערמינוס מאיאָר) והמושג אשר הוא הנושא במשפט הדיוק נקרא בשם הקטון (אונטערבעגריף, טערמינוס מינאָר) ובעבור זה נקרא ג"כ המשפט הכולל הגדול, בשם הנחה הגדולה או הגדולה (אָבערזאץ, פראָפאָזיציאָ מאיאָר) והמשפט הכולל הקטון נקרא בשם הנחה הקטנה או הקטנה (אונטערזאץ, פראָפאָזיציאָ מינאָר).

הערה. ד"מ אם נעשה הדיוק ונאמר:

כל א הוא ב (הנחה הגדולה, או הגדולה)
כל ג הוא א (הנחה הקטנה, או הקטנה)

לכן כל ג הוא ב (משפט הדיוק).

פה א הוא הממצע, ב הוא הגדול וג, הוא הקטון. בעלי הגיון להעמים הסכימו לסמן בקיצור הממצע באות מ (ר"ת מן מעדיאום) הגדול באות פ (ר"ת מן פרעדיקאט ר"ל הנשוא במשפט הדיוק) והקטון באות ס (ר"ת מן סוביעקט ר"ל הנושא במשפט הדיוק).

§. 39.

שאלה. כמה מיני אופני הדיוק המה באפשר?

תשובה. יען כי אופן הדיוק תולה באופן הרכבות שני משפטי ההנחה או הפרעמיסעם זה לזה, לכן יהיה מספר אפשרות אופני הדיוק שוה למספר אפשרות הרכבות האלה באופנים משונים. והמספר הזה האחרון נמצא בנקל אם נשים עין לשלשה כללים והיינו:

א) ההנחה משלשה מושגי הדיוק מ פ ס (עיין הערה אל §. הקודם) הוא באפשר על ארבעה פנים ולא יותר והיינו:

1. מ פ, 2. פ מ 3. מ פ 4. פ מ
ס מ; ס מ; מ ס; מ ס

ואלה הארבעה הנחות אפשריות נקראו ארבעה תמונות הדיוק (שלוספיגורען, פֿיגורֶה קאָנקלוזיאָנים).

ב) יען כל משפט הוא או כללי מחייב (אַ) או כללי משולל (עֶ) או חלקי מחייב (אִי) או חלקי משולל (אָ) (עיין הערה מן §. 26.), לכן הוא בהכרח שההרכבה בין שני משפטים הגיונים תהיה באפשר על ששה עשר פנים שונים (באשר לכל אחד מהם יש ארבעה פנים וארבעה פעמים ארבעה הוא ששה עשר) והיינו: אַ אַ, אַ עֶ

ג) א הוא ב וג' וד' (האדם הוא מרגיש מתנועע ומדבר).
ד) א איננו לא ב ולא ג ולא ד (האבן איננו מרגיש ולא מתנועע ולא מדבר.
ה) א וב' וג' הנם ד וה' וו' (אדם בהמה ועוף הנם מתנועעים, מרגישים ומולידים).
ו) בין א בין ב ובין ג אינם לא ד ולא ה ולא ו (בין אדם בין בהמה ובין עוף אינם לא אבן ולא מתכות ולא צומח).

*)הערה. למשפטים כאלה יקראו משפטי החיבור. כי הנה נוכל לחלקם בהרבה משפטים (כל אחד משלשה אופנים הראשונים נוכל לחלק בשלשה משפטים, וכל אחד משלשה משפטים האחרונים נוכל לחלק בששה משפטים). הרבה מבעלי הגיון חושבים משפטי החיבור תחת סוג משפטי דיסיונקטיפיים כי המה ג"כ דיסיונקטיפים אבל באופן מהופך (נעגאטיפע) כאשר ימצא כל קורא משכיל בנקל מעצמו.

§. 36.

אם נדכיב צורת משפטים היפאָטהעטיים עם צורת משפטים דיסיונקטיפיים, אז יצאו ששה משפטים האלה והיינו:

א) אם א איננו לא ג ולא ד, הנה א הוא ב.
(ד"מ אם האדם איננו לא דומם ולא צומח, הנה האדם חי).

ב) אם א איננו לא ב ולא ד, הנה א הוא ג.
(ד"מ אם האדם לא היה לא חי ולא צומח, אז היה צריך שיהיה אדם דומם).

ג) אם א איננו לא ב ולא ג הנה א הוא ד.
(ד"מ אם האדם לא היה לא חי ולא דומם, אז היה צריך שיהיה האדם צומח).

ד) אם בין ב ובין ג אינם ד, הנה א הוא ד.
(אם בין העוף ובין הבהמה אינם מדברים, אז האדם הוא המדבר).

ה) אם בין א ובין ג אינם ד, הנה ב הוא ד.
(אם בין האדם ובין הבהמה לא היו מדברים אז היה צריך שיהיה העוף מדבר).

ו) אם בין א ובין ב אינם ד אז הנה ג הוא ד.
(אם בין האדם ובין העוף לא היו מדברים, אז היה צריך שתהיה הבהמה מדברת).

הערה. בשלשה המשלים הראשונים הנה נוסד ליסוד גדול המשפט: „בהטבע נמצאים שלשה מיני נמצא והיינו דומם צומח וחי ולא יותר". בהשלשה משלים האחרונים הנה נוסד ליסוד גדול המשפט הזה: „בין שלשה כללי בעלי החיים והם אדם, בהמה ועוף, הנה אחד מהם מדבר".

פרק חמישי מההקשיים או הדיוקים.

§. 37.

ההקשיים או הדיוקים (שליססע, קאָנקלוזיאָנעס) יוכלו להיות על שני פנים והיינו או מיניה וביה (אונמיטטעלבאר, איממעדיאט) או ע"י ממצע (מיטטעלבאר, מעדיאט). — מהדיוקים מיניה וביה דברנו כבר למעלה (§. 28.) כי כל משפט אמת היוצא מהפיכות המשפט כפי כללי הפיכות המשפטים,

א) א הוא או ב או ג או ד. } משפטים דיסיונקטיפיים מפורשים.
ב) א או ב או ג הנם ד. }

ג) הנה הוא (בנמצא או באפשר) ב או ג או ד. המשפט הזה הוא דיס־יונקטיפי בלתי מפורש. **)

המשפט הדיסיונקטיפי הוא מיוסד על יסוד הרוחק השלישי (§. 22.).

*) הערה. אינו נחוץ שיהיו בהמשפט היפאָטהעטי כ ל המושגים (יותר משנים) מפורשים כי הוא יתכן ג"כ שיכלל הנושא שנים או הרבה מושגים בלת י מפורש ים; וכן יתכן שיכלול הנשוא ג"כ שנים או הרבה מושגים בלתי מפורשים. צורת משפט כזה הוא כך: אם א (בנמצא) אז ב (בנמצא) וכן גם אם אין ב (בנמצא) אז אין א (בנמצא). אבל אם נעיין היטיב אז נמצא כי כל משפט קאטעגאָרי (חוץ ממשפטי המציאות, עיין .21 .§ הערה) הוא כולל בלתי מפורש צורת משפט היפאָטהעטי; כי ד"מ המשפט א הוא ב', אינו אומר א הוא בנמצא רק הוא יאמר כי אם יהיה א בנמצא אז יהיה הוא תמיד ב. ולכן כל הלימודים אשר מצאנו למעלה בהמשפט קאטעגאָרי שייכים ג"כ בהמשפט היפאָטהעטי, כן ד"מ נוכל לומר:

ג א ב ג ד

אם המטר יורד הנה האדמה לחה (וועטהאָדוס פאָנענס): אם האדמה

ד א ב

אינה לחה אז המטר לא ירד עליה (וועטהאָדוס טאָללענס) פה לא נוכל לומר בהיפוך אם המטר לא ירד אז האדמה אינה לחה (כי האדמה יכולה להיות לחה ע"י אשר נסך אדם מים עליה או ע"י שטף הנהר וכדומה). אכן הנה נוכל להחליף ג"כ המשפט היפאָטהעטי הזה המפורש במשפט היפאָטהעטי בלתי מפורש והיינו אם נאמר „הנה המטר! והאדמה הלחה"! או „האדמה החרבה והמטר איננו"! זהו משפט היפאָטהעטי בלתי מפורש ובנקלות נוכל לשנות צורת (אבל לא אמתת) משפט הזה ונאמר „הנה המטר משקה (ר"ל עושה לחה) את האדמה" אז יצא לנו משפט קאטעגאָרי. — ויען שמשפט היפאָטהעטי המפורש כולל יותר משני מושגים לכן יקרא הוא משפט מורכב.

**) הערה. משלים. אופן א. ד"מ האדם הוא או עשיר או עני או ממוצע; אופן ב. ד"מ אני או אתה או איש אחר עשה את הכסא הזה; אופן ג. ד"מ הנה הוא (ר"ל אפשר או בנמצא) שלשה אופני משולשים והיינו המשולש שוה כל הצלעות, המשולש שוה שתי הצלעות והמשולש בלתי שוה הצלעות. — משפטים הדיסיונקטיפיים יקראו מורכבים כי נוכל כביכול לחתכם בשני או הרבה משפטים; ד"מ המשפט מאופן א נוכל לחתוך בשלשה משפטים קאטעגאָריים ולומר קצת אדם הוא עשיר, קצת אדם הוא עני, קצת אדם הוא ממוצע.

§. 35.

קצת בעלי הגיון חושבים עוד צורה רביעית מהמשפטים בפני עצמה והוא צורת מ ש פ ט י ה ח י ב ו ר (קאָפּולאַטיפּע אורטהייליע, יודילא קאָניונק־טיפּא). מהם נמצאים ששה פנים, והיינו:

א) א, ב וג' הנם ד (ד"מ אדם, עוף ובהמה הנם בעלי חיים).

ב) בין א, בין ב ובין ג אינם ד (ד"מ בין אדם, בין בהמה ובין עוף אינם עשב).

*

המשפט כל א הוא ב הוא שוה באמת להמשפט כל אין—א הוא אין—ב ואם נהפוך את המשפט הזה (לפי כלל ב' בתוך §. 30.) אז יצא כל אין—ב הוא אין—א.

ב) כל משפט כללי משולל יכול להתהפך רק ע"י התהפכות הבלתי פשוטה, כי המשפט כל א אינו ב הוא שוה באמת להמשפט (המגביל) כל א הנה הוא אין—ב, ואם נהפוך המשפט הזה אז יצא (כפי כלל א בתוך §. 31.) המשפט קצת אין—ב הוא א.

ג) כל משפט בלתי מחייב אינו יכול להתהפך בשום פנים, כי מהמשפט קצת א הוא ב אם נשנה האיכות, אז יצא המשפט קצת א אינו ב אכן משפט זה אין אנו יכולים להפוך בשום פנים (כפי כלל ד בתוך §. 31.).

ד) כל משפט חלקי משולל יכול להתהפך ע"י התהפכות פשוטה. כי המשפט קצת א אינו ב הוא שוה באמת להמשפט (המגביל) קצת א הוא אין—ב וממשפט זה יצא ע"י ההפיכה (כפי כלל ג בתוך §. 31.) המשפט קצת אין—ב הוא א.

הערה. אף שההתהפכות ממשפט אנאליטי „קצת א הוא אין—ב" הוא (עיין כלל ד' §. 30.) כל אין—ב הוא א, עכ"ז המשפט „קצת אין—ב הוא א, הוא אמת כי בכלל כל נכלל ממילא ג"כ הקצת.

פרק רביעי מהמשפטים המורכבים

§. 33.

כל המשפטים אשר מהם דברנו עד כה היו משפטים פשוטיים אכן בזה הפרק נדבר מהמשפטים המורכבים (לזאמממענגעזעטצטע אורטהייle, יודיליא קאמפאזיטא).

§. 34.

המשפטים ההגיונים יחולקו כפי צורתם (פארם), ר"ל ביחס (רעלאציאן) קישור הנושא והנשוא בהם, לשלשה מינים, והיינו:

א) משפט בלי תנאי או קאטעגארי (קאטעגאריטעס אורטהייל, יודיליאום קאטעגאריקום). ד"מ א הוא (או אינו) ב. המשפטים האלה (הן כללים והן חלקיים) המה המשפטים הפשוטים אשר מהם דברנו בהפרקים הקודמים.

ב) המשפט בתנאי או היפאטהעטי (היפאטהעטיטעס אורטהייל, יודיליאום היפאטהעטיקום). במשפט הזה הנה תמיד הנושא הוא מורכב משני (או הרבה) מושגים וכן מושג הנשוא מורכב. צורת משפט כזה הוא כך: אם א הוא ב הנה ג הוא ד (זה נקרא הסדר המניח, וועטהאדוס פאנענס) או: אם ג אינו ד הנה א אינו ב אבל לא בהיפוך. זה נקרא סדר המשולל, וועטהאדוס טאללענס). החצי הראשון מהמשפט נקרא הקודמת (פארדערזאץ, אנטעצעדענס) או הסבה והחצי השני מהמשפט תקרא המאחר (נאכזאץ, קאנזעקווענס) או המסובב.*)

ג) המשפט המחלק או דיסיונקטיווי (דיסיונקטיפעס אורטהייל, יודיליאום דיסיונקטיוואום). במשפט הזה נמצאים שלשה אופנים והיינו:

יוכל שימצא מאדם אחר איזה קישור בין א ובין ב (כי לא ראינו אינו ראיה) עכ"פ זאת היא בהכרח אמת גמור נצב כשמים שבין קצת א אינו נמצא שום קישור לב' והראיה הגמורה לזה היא שהנה נראה לפנינו איזה קצת א אשר ממנם אנו יודעים בבירור שאינם ב. ד"מ אם המשפט: כל אדם הוא ממראה ירוקה הוא שקר אז יצא מזה כי היא באפשר שאין שום אדם ירוק ואם יבוא לנו אחד ויאמר לנו הנה ראיתי בפאתי תבל ואיים רחוקים אנשים ממראה הירוק עכ"ז היא אמת גמור ובהכרח שקצת אדם אינו ירוק והראיה המה האנשים אשר לפנינו שהמה בלתי ירוקים.

§. 30.

אם נהפוך במשפט אחד הנושא לנשוא והנשוא לנושא בלי לשנות איכות המשפט, אז תקרא זאת הפיכת המשפט (קאָנווערזיאָן). ד"מ אם נהפוך המשפט „א הוא ב" אז יצא המשפט המהופך „ב הוא א". ההפיכה מבלי לשנות ג"כ הכמות תקרא ההפיכה הפשוטה (קאָנווערזיאָ פורמָ) וההפיכה בשינוי הכמות (אבל לא האיכות) תקרא ההפיכה הבלתי פשוטה או ההפיכה במקרה (קאָנווערזיאָ פער אקזידענן).

§. 31.

בענין הפיכת המשפטים נמצא ארבעה כללים והיינו:

א) כל משפט כולל מחייב נוכל להפוך רק בהפיכה בלתי פשוטה. ד"מ המשפט „כל אדם חי" נוכל להפוך ולומר „קצת חי אדם" אבל לא יותר, כי לא כל חי אדם כמו שכל אדם הוא חי.

ב) כל משפט כולל משולל נוכל להפוך בהפיכה פשוטה. ד"מ המשפט כל אדם אינו דומם, נוכל להפוך ולומר כל דומם אינו אדם.

ג) כל משפט חלקי מחייב אנאליטי נוכל להפוך רק בהפיכה בלתי פשוטה ואז יצא תמיד משפט כללי מחייב אמתי. ד"מ מהמשפט „קצת חי אדם" יצא המשפט „כל אדם חי" לא כן הענין במשפט חלקי מחייב זינטהעטי כי אותו נוכל להפוך אף בהפיכה פשוטה. ד"מ ממשפט „קצת לבן אדם" יצא „קצת לבן אדם" (אבל לא כל לבן אדם כי ד"מ גם כמה אבן הוא לבן והחבצלת הוא לבנה).

ד) כל משפט חלקי משולל בין אנאליטי ובין זינטהעטי אין אנו יכולים להפוך בלי שינוי האיכות בשום פנים, כי מהאנאליטי הזה יצא תמיד משפט כולל מחייב, ומהזינטהעטי תמיד משפט חלקי מחייב. ד"מ מהמשפט „קצת חי אינו אדם" יצא המשפט „כל אדם חי", ומהמשפט „קצת אדם אינו לבן" יצא המשפט „קצת לבן אדם".

הערה. המשפטים החוזרים (ווידערקעהרענדע אורטהייلע, יודיציא רעציפראָקא) המה יוצאים מהכלל; יען בהם גבול הנושא והנשוא שוה. ד"מ המשפט כל משולש הוא בעל שלש קצוות, נוכל להפוך ולומר כל בעל שלוש קצוות הוא משולש.

§. 32.

אם נהפוך במשפט הגיוני אחד הנושא להנשוא והנשוא להנושא בשינוי גם איכות המשפט, אז נקרא זאת התהפכות המשפט (קאָנטראַ-פאָזיציאָ), ההתהפכות תוכל להיות או פשוטה או בלתי פשוטה (תדמה §. 36.) בענין התהפכות המשפטים נמצאים ג"כ ארבעה כללים והיינו:

א) כל משפט כללי מחייב יוכל להתהפך ע"י התהפכות הפשוטה. כי ד"מ

באמת כל אדם אינו אבן אבל בכלל כל נכלל ממילא ג"כ הקצת) אבל בהיפוך לא נוכל לדייק מאמתת משפט „קצת אדם חי" על אמתת משפט חלקי הסותרו והוא „קצת אדם אינו חי" (כי באמת כל אדם חי, אכן המשפט קצת אדם חי הוא אמת רק ע"י אחר ר"ל שבכלל כל הנה נכלל הקצת); וכן לא נוכל לדייק מאמתת משפט „קצת אדם עשיר" על שקר משפט חלקי הסותרו והוא „קצת אדם אינו עשיר" (כי באמת קצת אדם עשיר וקצת אדם אינו עשיר והראשון הוא אמת ע"י עצמו ר"ל כי רק קצת אדם עשיר).

הערה. מופת האמור תוך §. זה הוא מבואר מיניה וביה, ובפרטות אם נזכיר אותנו כלל אחד גדול והוא אם נאמר כל א הוא ב אז אינו בהכרח תמיד שכל ב הוא א כי הוא יכול להיות שא' יהיה נכלל בתוך ב כהמין בתוך הסוג. אבל אם כל א אינו ב אז בהכרח ג"כ שכל ב אינו א כי אם אף קצת ב היה א אז אינו היה יתכן שיהיה כל א אינו ב וזהו כלל גדול ויסוד מוסד לכל מיני ההתהפכות (עיין פרק הסמוך).

§. 29.

מהאמור לסוף (ר"ל בתוך §. 27. ובתוך §. 28.) יצאו ארבעה לימודים והמה:

א) אם נשולל משפט כולל מחייב (הן פראָבלעמאטי, הן אפאָדיקטי והן אסערטאָרי) אז ישאר בידינו תמיד משפט חלקי משולל אפאָדיקטי (בהכרח).

ב) אם נשולל משפט כולל משולל אפאָדיקטי, אז ישאר בידינו משפט חלקי מחייב פראָבלעמאטי אבל לא תמיד אסערטאָרי ומכל שכן אפאָדיקטי.

ג) מהדיוק אד—קאָנטראַריאַס (§. 28. אות ב) יצא לנו משקר משפט כולל משולל, רק א פ ש ר י ת המשפט חלקי מחייב הסותרו; וכן משקר משפט חלקי מחייב יצא לנו רק א פ ש ר י ת (אבל לא המציאות וכ"ש הכרח) המשפט כולל משולל הסותרו.

ד) מהדיוק אד—סובקאָנטראַריאַס (§. 28. אות ד) יצא לנו משקר משפט חלקי מחייב, רק א פ ש ר ו ת המשפט כולל משולל הסותרו ועל כל זה יצא לנו בזה הזמן ה כ ר ח אמתת משפט חלקי משולל הנכלל תחת המשפט כולל משולל הנזכר.

הערה. מופתים ללימוד א. המשפט כל א הוא ב מודיע לנו על כל פנים כי יש א פ ש ר ו ת הקישור בין המושג א ובין המושג ב ואם זהו שקר אז בהכרח שאף בין קצת א ובין ב אינו אפשר שום קישור והיינו כי קצת א אינו ב הוא אמת בהכרח. וזהו אשר אמרנו בלימוד א.

מופת ללימוד ב. אם כל א אינו ב הוא שקר אז יצא מזה על כל פנים כי בין קצת א ובין ב יש אפשרית הקישור אבל לא יותר כן. ד"מ אם המשפט כל אדם אינו עשיר הוא שקר (ר"ל כי אינו נכלל שום סתירה בתואר בין מושג אדם ובין מושג עשיר) אז יצא לנו אמתת משפט קצת אדם עשיר ר"ל הוא באפשר שקצת אדם יהיה עשיר ובאמת נמצא אמתת זה המשפט מאומת במציאות.

המופת ללימוד ג. יצא ממילא מהמופתים ללימוד א וללימוד ב.

מופת ללימוד ד. משקר המשפט קצת א הוא ב אשר הוא תמיד רק פראָבלעמאטי (עיין §. 27. הערה) יצא לנו על כל פנים אמתת המשפט „א נ ח נ ו א י נ ם מ ו צ א י ם שום קשר בין א ובין ב" ואף כי במקום אחר

הערה א הנמצא הוא יותר חזק במדרגה מהאפשר, כי האפשר יכול רק להיות לעתיד נמצא אבן הנמצא הוא כבר מצוא וכן ההכרח הוא יותר חזק במדרגה מהנמצא כי ההכרח הוא תמיד נמצא אבל הנמצא (הבלתי הכרחי) יכול להיות אחר איזה זמן אינו נמצא רק אפשר: ולכן אמרו בעלי ההגיון הראשונים כלל גדול כי מהנמצא על האפשר, וכן מההכרח על הנמצא רשאי לנו לעשות קל וחומר אבל לא בהיפוך (אב עססע אד פאָססע, אב אָפּאָרטערע אד עססע וואָלעט קאָנזעקווענליאַן , זעד נאָן קאָנטראַריאָ) כי כל דבר אשר הוא נמצא כש"כ שהוא אפשר, והדבר אשר הוא הכרח כל שכן שהוא נמצא אבל לא בהיפוך.

הערה ב המשפט החלקי (§. 23.) היא תמיד רק משפט (פּראָבלעמאַטי) (אפשרי) או (אסערטאָרי) (מגידי) אבל באין אופן (אפּאָדיקטי) (הכרחי) כי מושג החלקי הוא סותר למושג ההכרח. והבן.

§. 28.

בכל משפטי ההגיונים נוכל לעשות ארבעה מיני דיוקים או הקשיים מיניה וביה (אונמיטטעלבארע פאָלגערונגען, קאָנזעקווענטיאַ אינטערנאַע) והיינו.

א) הדיוק מאמתת משפט אחד על שקר משפט סותרו (אד קאָנטראַדיקטאָריאַם פּראָפּאָזיט) במוחלט ר"ל בכמות ובאיכות וכן בהיפוך משקר אחד על אמתת האחר סותרו; כי אם כל א הוא ב הוא אמת בהכרח שהמשפט קצת א אינו ב הוא שקר וכן בהיפוך אם קצת א אינו ב הוא שקר בהכרח שהמשפט כל א הוא ב הוא אמת.

ב) הדיוק מאמתת משפט כולל מחייב על שקר משפט כולל משולל המתנגד לו (אד קאָנטראַריאַם) אבל לא בהיפוך משקר האחד על אמתת האחר, כי הנה הוא באפשר ששניהם יהיו שקרים כי האמת מונח בין שניהם באמצע. (ד"מ אם המשפט „כל אדם הוא עשיר" הוא שקר אינו נוכל לדייק שהמשפט „כל אדם אינו עשיר" הוא אמת, כי באמת קצת אדם המה עשירים וקצת אדם המה עניים).

ג) הדיוק מאמתת משפט כולל על אמת משפט חלקי אשר בתוכו נכלל (אד סובאַלטערנאַטאַם) אבל לא בהיפוך משקר משפט כולל על שקר משפט חלקי אשר בתוכו נכלל. וכן הרשות לדייק משקר משפט חלקי על שקר משפט כללי הכולל אותו אבל לא בהיפוך מאמתת משפט חלקי על אמתת משפט כללי הכולל אותו. (ד"מ מאמתת משפט „כל אדם חי" נוכל לדייק אמתת משפט „קצת אדם חי" (כי בכלל מאתים מנה) אבל לא נוכל לדייק בהיפוך משקר משפט „כל אדם עשיר" על שקר המשפט „קצת אדם עשיר". וכן רשאי לנו לדייק משקר משפט „קצת אדם הוא דומם" על שקר המשפט „כל אדם הוא דומם (אבן)" אבל לא בהיפוך מאמתת משפט „קצת אדם עשיר" על אמתת המשפט „כל אדם הוא עשיר").

ד) הדיוק משקר משפט חלקי על אמתת משפט חלקי הסותר אותו (אד סובקאָנטראַריאַם) אבל לא בהיפוך כי לא נוכל לדייק מאמתת משפט חלקי על אמתת או שקר משפט חלקי הסותר אותו ביחס (סובקאָנטראַרי) (§. 26.). ד"מ אם משפט „קצת אדם אבן" הוא שקר, בהכרח שהמשפט „קצת אדם אינו אבן הוא אמת" (ר"ל

כמו ד"מ המשפט המחייב הכללי ולעומתו המשפט המשולל הכללי; ואם ב) שניהם משפטים חלקיים אז יקראו בשם משפטים סובקאָנטראריים (סובקאָנטראֶרע זאֶטצע) כמו המשפט המחייב החלקי ולעומתו המשפט המשולל החלקי.

הערה. בעלי ההגיון להעמים הסכימו לסמן ארבעה המשפטים הנזכרים בקיצור על ידי הארבעה הכרות אַ (A) עֶ (E) אִ (I) אָ (O) והיינו:

המשפט המחייב הכללי סמנו באות אַ
המשפט המשולל הכללי סמנו באות עֶ
המשפט המחייב החלקי סמנו באות אִ
המשפט המשולל החלקי סמני באות אָ

בהפרק מההקשים נראה תועלת הקיצור הזה.

הערה. המרובע אשר הצגנו פה יתן לנו השקפה טובה על יחס הארבעה מיני משפטים זה נגד זה האמורים בתוך § זה.



§. 27.

המשפטים ההגיוניים יחלקו בשלשה אופני (מאָדאַליטעטען) האמתית והיינו:

א) משפטים האפשרים (מעגליכע אורטהיילע, יודיציא פראָבלעמאטיקא); ר"ל אם הלימוד או המאמר היוצא ממשפט אחד אינו כולל סתירה בעצמו, ולכן הוא איננו בלתי אפשר (והיינו אפשר) אבל הוא איננו כולל מצד אחר שום מופת הגיוני (עיין להלן) עבור אמתתו, ולכן הוא ג"כ אינו מוכרח, ד"מ „מציאות ראובן היא אפשר".

ב) משפטים ההכרחיים (נאָטהווענדיגע אורטהיילע, יודיציא אפאָדיקטיקא) ר"ל אם טבע הלימוד היוצא ממשפט אחד יורינו כי הפכו הוא בלתי אפשר רק מן הנמנע; המשפטים הנמנעים (אונמאֶגליכע אורטהיילע) המה ג"כ משפטי אפאָדיקטיים או הכרחיים אבל הכרחותם הוא לא מחייב רק משולל ר"ל המה בהכרח בלתי נמצאים. ד"מ המשולש הוא אינו בעל ששה זוית או המרובע הוא אינו עיגול.

ג) משפטים המגידים או משפטי המציאות (ערצאֶהלענדע אורטהיילע, יודיציא אסערטאָריקא) ר"ל אם המשפט כולל הגדה וסיפור מדבר אחד נמצא בעולם בעת עתה או בזמן העבר. באופן שמציאות הדבר הזה הוא אינו הכרח. ד"מ ראובן הוא חי ונמצא.

ב א
הקצות הוא כאן ציון המושג משולש; אופן ב. ד"מ המתנועע הוא חי;
א
המושג מתנועע הוא פה ציון המושג חי; אופן ג. ד"מ כל מתנועע הוא
ב
מרגיש; המושג מתנועע והמושג מרגיש שניהם הם ציונים מהמושג חי;
א ב
אופן ד. ד"מ קצת גשם הוא משולש, ר"ל הנה הוא באפשרות שהמושג גשם יחובר לפעמים עם מושג משולש, ולכן כל המשפטים מאופן הד' המה תמיד משפטים חלקיים.

§. 25.

בכל משפט משולל (מלבד המשפט המשולל הטויטאָלאָגי ר"ל א הוא איננו בלתי־א) יש ארבעה אופנים באפשר ולא יותר והיינו:

א) אם הנשוא ב איננו ציון הנושא א;

ב) אם ההיפוך מהנשוא ב או מציונו הוא ציון הנושא א } שניהם כוללים המשפטים משוללים אנאליטיים.

ג) אם הנושא והנשוא (א וב) המה שני מושגים דיספאראטיים (§. 12.)

ד) אם הנושא והנשוא (א וב) המה עומדים זה לזה ביחס סתירה בתואר (§. 18.). } שניהם כוללים משפטים המשוללים הזינטהעטיקיים.

ב א
הערה משלים. אופן א. ד"מ המשולש איננו בעל־ארבע־הקצוות; המושג ארבע־הקצוות הוא פה איננו ציון מושג משולש; אופן ב. ד"מ
בלתי־ב א
החי איננו בלתי־מרגיש; פה הנה ההיפך מבלתי־מרגיש ור"ל המרגיש
בלתי־ב א
היא ציון מושג החי או ג"כ ד"מ הבעל־חי איננו בלתי־כואב־למכה; פה הנה הכאב והצער הוא ציון מושג ההרגשה וההיפוך מציון הזה יתן המושג „בלתי־מרגיש"; אופן ג. ד"מ התנועה איננה הרגשה. כי יען שהשני מושגים האלה המה מושגים דיספאראטיים (§. 12.) לכן הנה באין אופן יכול האחד שיהיה הוא בעצמו האחר. אופן ד. ד"מ האבן איננו עור, פה נוכל ג"כ להפך המשפט ולומר האבן איננו בלתי־עור כי תואר העור או „בלתי־עור" אינו שייך להנושא אבן מכל וכל (§. 18.).

פרק שלישי מהפיכת המשפטים

או מההקש בינו־לבינו (מיניה־וביה).

§. 26.

שני משפטים המשונים זה מזה הן באיכות והן בכמות יקראו משפטים קאָנטראדיקטאָריים (קאָנטראדיקטאָריטע אורטהייליע) ר"ל המה סותרים את עצמם כשני הקצוות בקו אחד ישר באלכסון (כקוטר העיגול). שני משפטים כאלה הן המה המשפט המחייב הכללי ולעומתו המשפט המשולל החלקי, או המשפט המשולל הכללי ולעומתו המשפט המחייב החלקי; אבל שני משפטים המשונים זה מזה רק באיכות אבל לא בכמות נקראו א) אם שניהם משפטים כללים, בשם משפטים קאָנטראריים (קאָנטראָרע זעטצע)

יחוייב או ישולל מכל מושג הנושא אכן מושג הנושא בעצמו הוא איננו מושג כללי הכולל מין אחד רק הוא שם פרטי (אייגנער נאמע, נאָמען פראָפריאום) המציין איש או דבר פרטי אחד; המשפט כזה נקרא משפט פרטי. יחס ההילוק הזה בשלשה הפנים נקרא כמות המשפט (קוואנטיטעט דעס אורטהיילעס, קוואנטיטאס יודיציאי). ואם נרכיב יחס האיכות עם יחס הכמות מהמשפטים אז יצאו לנו ששה מיני משפטים והיינו:

א) משפט מחייב כללי (אללגעמיין בעיאהענדעס אורטהייל, יודיציום אפירמאטיפום גענעראלע);

ב) משפט משולל כללי (אללגעמיין פערנייכענדעס אורטהייל, יודיציום נעגאטיפום גענעראלע);

ג) משפט מחייב חלקי (פארטיעלל בעיאהענדעס אורטהייל, יודיציום אפירמאטיפום פארטיאלע);

ד) משפט משולל חלקי (פארטיעלל פערנייכענדעס אורטהייל, יודיציום נעגאטיפום פארטיאלע);

ה) משפט מחייב פרטי (בעזאָנדערס בעיאהענדעס אורטהייל, יודיציום אפירמאטיפום טפעציאלע);

ו) משפט משולל פרטי (בעזאָנדערס פערנייכענדעס אורטהייל, יודיציום נעגאטיפום טפעציאלע):

א ב
הערה א אופן א) ד"מ כל א הוא ב (כל אדם חי): אופן ב) ד"מ כל
א ב א
א אינו ב (כל אדם אינו צומח); אופן ג) ד"מ קצת א הוא ב (קצת אדם
ב
עשיר); אופן ד) ד"מ קצת א אינו ב (קצת אדם אינו עשיר; אופן ה) ד"מ ראובן הוא אדם; אופן ו) ד"מ שמעון אינו בהמה.

הערה. באמת יש עוד ג"כ שלשה הרכבות אחרות והמה: 1.) משפט המגביל כללי (כל א הוא לא — ב); 2.) משפט המגביל חלקי (קצת א הוא, לא – ב); 3.) משפט המגביל פרטי (ראובן הוא בלתי — מעופף) אכן הנה נשמש את עצמינו רק מעט במשפטים המגבילים ותחתיהם נשמש אותנו לרוב בהמשפטים המחייבים (ד"מ ראובן הוא אדם) או במשפטים המשוללים (ד"מ ראובן איננו מעופף) ובגלל זה לא הזכרנו השלשה משפטים האלה פה.

§. 24.

בכל משפט מחייב (מלבד משפט הטויטאָלאָגיי ר"ל א הוא א) יש ארבעה אופנים באפשר ולא יותר והיינו:

א) אם הנשוא ב הנהו ציון הנושא א
ב) אם הנושא א הנהו ציון הנשוא ב
} השני המשפטים האלה יקראו משפטים אנאליטיים (אנאליטישע אורטהיילע, יודיציא אנאליטיקא).

ג) אם הנושא והנשוא (א וב) המה שניהם ציון מושג אחר שלישי
ד) אם הנושא והנשוא (א וב) המה רק אפשרי הקישור
} השני המשפטים האלה יקראו משפטים סינטהעטיים (זינטהעטישע אורטהיילע, יודיציא זינטהעטיקא).

ב א
הערה. אופן א. ד"מ המשולש הוא בעל־ שלש־ קצוות; המושג שלש—

ב   א
הוא חי) ; המשפט א איננו ב הוא משפט משולל (ד"מ האדם איננו
ב   א
דומם) ; המשפט א הוא לא — ב הוא משפט המגביל (ד"מ הנפש היא
(לא — ב)
דבר — בלי — מות. הפילוסוף הגדול קאנט קרא את המשפטים המגבילים בשם משפטי בלתי — תכליתיים (אונענדליכע אורטהיילע) כי הוא אמר שבהמשפט המחייב א הוא ב הנני מניח הנושא א בתוך היקף מוגבל ב, ובהמשפט המשולל א איננו ב הנני מוציא הנושא א מההיקף המוגבל ב. אבל בהמשפט המוגבל או הבלתי — תכליתי א הוא לא — ב הנני מניח הנושא א בהיקף אחד בלתי תכליתי והוא לא — ב כי כל הדברים בעולם חוץ מהדבר המוגבל ב המה נכללים תחת ההיקף (הגדול בלי תכלית) לא — ב והבן. (עיין בספר ממה שאחר הטבע §. 19. ולהלן).

הערה ב הנה יש משפטים אשר או הנושא או הנשוא נסתר בהם ד"מ הנה הבוקר! ר"ל הבוקר הוא בנמצא. פה יחסר הנשוא וכן יאמר האשכנזי „הנה המטיר" (עס רעגנעט) או הנה הברק! (עס בליטץ) במקום ראה הברק; פה יחסר הנושא. המשפטים האלה יקראו מ ש פ ט י ה מ צ י א ו ת (עקזיסטענציאלזעטצע) ר"ל הנה נאמר שדבר אחד הוא או היה בנמצא. וכן המשפט „ראה הנה אופל" ! פה יחסר ג"כ הנושא.

§. 22.

המשפט היותר פשוט המחייב הוא א הוא א והמשפט המשולל היותר פשוט הוא א איננו בלתי — א. המשפט הראשון יקרא לבעלי ההגיון מ א מ ר א ו י ס ו ד ה א ח ד ו ת (זאטץ דער איינערלייהייט, פרינציפיאום אידענטיטאטיס). המשפט השני יקרא לבעלי ההגיון מאמר או י ס ו ד ה ס ת י ר ה (זאטץ דעס ווידערשפרוכעס, פרינציפיאום קאנטראדיקציאניס). אכן הנה יש עוד משפט שלישי המכריע ביניהם ומונח כביכול באמצע בין שניהם והוא המשפט א הוא או ב או בלתי — ב. אופן אחר שלישי לא יתכן פה (§. 14.) המשפט הזה יקרא לבעלי ההגיון מ א מ ר ה מ כ ר י ע או י ס ו ד ה ד ו ח ק ה ש ל י ש י ת (זאטץ דעס אויסגעשלאססענען דריטטען, פרינציפיאום עקסקלוזיאי טערציאי) ר"ל המאמר הזה הוא דוחה כל דבר שלישי מהנושא א אשר הוא איננו נכלל או תחת הנשוא ב או תחת מושג משוללו בלתי — ב. על אלה השלשה היסודות עומד הבנין הגדול והרב מכל רעיונינו ופעולות נפשינו. יחס הזה נקרא כאשר אמרנו למעלה (§. 21.) בשם יחס א י כ ו ת ה מ ש פ ט י ם (קוואליטאט יודיציאי).

הערה רק במשפטי הסתירה בתואר (§. 18.) הנה יתכן שא' יהיה איננו ב וג"כ איננו בלתי — ב אבל באמת המשפטים האלה המה אינם משפטים שקרים רק משפטים מעוקלים באשר המה מחברים שני ענינים אשר לא נאות בהם החיבור.

§. 23.

כל משפט מחייב או משולל יוכל להיות על שלשה פנים והיינו א) אם מושג הנשוא יחייב או ישולל מ כ ל צד ממושג הנושא ר"ל אין במושג הנושא שום צד וחלק אשר יהיה יוצא מהכלל; המשפט כזה נקרא מ ש פ ט כ ל ל י; ב) אם מושג הנשוא יחוייב או ישולל רק מ ק צ ת מושג הנושא אבל לא מכולו ר"ל כי יש במושג הנושא איזה צד אשר הנהו יוצא מהכלל; המשפט כזה נקרא מ ש פ ט ח ל ק י. ג) אם מושג הנשוא

פרק שני מהמשפטים הפשוטים

§. 19.

המשפט ההגיוני (דאס לאגישע אורטהייל, יודיציום לאגיקום) הוא קישור שני מושגים (בכל אופני הקישור) למאמר (זאץ, דיקטום) אחד. אופן קישור המושגים בהמשפט יתן צורת (פארם) המשפט; מהות המושגים הנקשרים בהמשפט יתן חומר (מאטעריע, מאטעריע) המשפט. המושג אשר אליו נקשר המושג השני (לרוב הוא מתחיל המאמר) נקרא נושא (סוביעקטום, סוביעקט) המשפט, והמושג הנקשר להנושא יקרא נשוא (פרעדיקאט) המשפט, והמלה המקשרת שניהם תקרא מלת החיבור (בינדעוואָרט, קאָפולא).

§. 20.

קישור שני המושגים בהמשפט יתכן על ארבעה פנים: והיינו א) או אם נקשר חלק מושג אחד המחותך (בדרך היתוך המושגים .17 .§) למושג אחד שלם; או ב) אם נקשר שני חלקים ממושג אחד המחותך למושג כולל שניהם בשוה. המשפטים כאלה יקראו משפטים אנאליטיים (אנאליטישע אורטהיילע); או ג) אם נקשור שני מושגים שלמים בקשר חדש (בדרך קישור המושגים .17 .§) המשפטים האלה יקראו משפטים זינטהעטיים (זינטהעטישע אורטהיילע); או ד) אם נשולל מושג אחד מרעהו.

(נשוא) (נושא)
הערה א) משלים. אופן א. המשולש יש לו שלוש קצות. — אופן ב.
(נושא) (נשוא) (נושא) (נשוא) (נושא) (נשוא)
האדם הוא חי מדבר. אופן ג. ראובן הלך. אופן ד. החי איננו מת;
(נשא) (נשוא)
ראובן איננו הלך. אל יקשה בעיני הקורא כי אחר שאמרתי „כל משפט הוא קישור וכו׳" הנני אומר כעת „או אם נשולל" כי באמת השלילה היא ג״כ עשייה וקישור, ר״ל אני מקשר ברעיוני נמנעות אחדות השני מושגים ולכן השלילה היא תמיד באמת פעולה הגיונית ולא דבר בטל.

§. 21.

מהאחור קודם (.20 .§) יצאו שני אמתיות והיינו .1 כי כל משפט הגיוני הוא כולל או תואר (אייגענשאפט) או פעולה (האנדלונג); ר״ל אם נשקיף על חלק אחד ב ממושג א ונאמר א הוא (או אינו) ב, הנה ב הוא תואר א וא הוא המתואר מן ב. בהמשפטים האלה הנושא והנשוא המה שם (סובסטאנטיף) או מלה, ואם נצייר ברעיונינו עשייה ופעולה ידועה ב מפועל ידוע א ונאמר א עשה (או בלתי עשה) את ב הנה ב היא הפעולה וא הוא הפועל. פה הנושא הוא שם והנשוא פעל (ווערבום). .2 כל משפט הגיוני הוא או משפט מחייב (בעיאהענדעס אורטהייל, יודיציום אפפירמאטיפום) או משפט משולל (פערניינענדעס אורטהייל, יודיציום נעגאטיפום) או משפט המגביל (ליימיטאטיפעס אורטהייל, יודיציום ליימיטאטיפום) היחס החלוק הזה יקרא איכות המשפט (קוואליטעט דעס אורטהיילס, קוואליטאס יודיציי).

א
הערה א ד״מ המשפט א הוא ב הוא משפט מחייב (ד״מ האדם

זה מזה ואינם סותרים זה את זה ולכן נוכל למצוא מושג אחר שלישי אשר בו נכללים שניהם כשני ציונים והוא מושג החי. וזהו כלל גדול: כי שני דברים הסותרים זה את זה הנם תמיד בהכרח שוים זה לזה מצד מה, ולזה יאמר הצרפתי „השני קצוות תמיד יפגשו את עצמם“.

§. 17.

כל אשר אמרנו עד פה הוא מיוסד על מלאכת חיתוך המושגים (אנאליזע דער בעגריפפע, אנאליזיס כאָליארום) ר״ל אנחנו חותכים כביכול (גלייזאחן) המושגים ונמצא כל האמתיות האלה נכללים בהם בכח (אין פאָטענליא, איזאפּלימיט) ואנו הננו מוציאים אותם מכח אל הפועל (אין אקטו, עקספּלימיט) ולא יותר, אבל הנה ידוע לבעלי ההגיון עוד דרך אחר למצוא אמתיות חדשות והוא מלאכת קישור המושגים (זינטהעזע דער בעגריפפע, זינטהעזיס כאָליארום), ר״ל אם נקשור הרבה מושגים דיספאראטיים ונעשה מהם ציונים למושג חדש. המושג החדש הזה הוא כביכול מעשה ידינו ואנחנו בראנו אותו מכל וכל.

הערה, ד״מ אם אקשור עם מושג „משולש“ המושג „שוה הקצוות“ אז הנני עושה מושג חדש והוא „משולש בעל שוה הקצוות“: המושג החדש הזה הוא פחות במדרגה מכל אחד משני ציוניו בפני עצמם; אבל אם הנני אומר „כל משולש שוה הצלעות הנה הוא ישוה הקצוות“ אינני עושה כעת שום דבר חדש כי בהמושג משולש שוה הצלעות נכלל ממילא המושג שוה הקצוות רק כביכול הנני חותך המושג משולש „שוה הצלעות“ וממילא יוצא לאור המושג השני והוא המושג „שוה הקצוות“.

§. 18.

כל מושג חדש היוצא ע״י קישור המושגים (זינטהעזיס) הוא או אפשר או בלתי אפשר אבל לעולם הוא איננו הכרח, אבל כל משפט (§. 19.) היוצא מחיתוך המושגים (אנאליזיס) הוא תמיד הכרח. — אפשרית קישור המושגים תקרא ריעות המושגים (איינשטימיגקייט, קאָנזענזיאָ); ע״י הקישור יהיה האחד לתואר (בייוואָרט, אדיעקטיוו) והשני למקבל התואר או להעצם המתואר (סובסטאנטיוו, הויפטוואָרט). — אבל בלתי־האפשרית קישור המושגים תקרא שנאות המושגים או הסתירה בתואר (ווידערשטרייט, קאָנטראדיקציאָ אין אדיעקטאָ).

הערה, ריעות המושגים הוא איננו שיווי המושגים (איינהייט, אידענטיטעט) וכן שנאת המושגים היא עוד רחוקה משלילת או סתירת המושגים (§. 13.) כן ד״מ אם נאמר „אבן עור“ אז יכלול המושג הזה סתירה בתואר, בעבור שתואר עור או בלתי עור איננו נאות ושייך להעצם אבן. ולכן גם סותרו „אבן אינו עור“ היא ג״כ כולל סתירה בתואר אבל אם נאמר האבן הוא בלתי — אבן, או האבן הוא צומח, אז יכלול המשפט הזה שלילה או סתירה אמתית ובצד השני אם נאמר „האבן הוא לבן“ אז אינו כולל המשפט הזה סתירה בתואר ועל כל זאת הנהו אינו כולל ג״כ שיווי המושגים האמתות כאשר נאמר „האבן הוא גשם“ או „האבן הוא אבן“ וכדומה, והבן!

ידמה להיות דבר קל ואין בו ממש הוא יסוד גדול ועמוק בההגיון ובכל הפילוסופיא החדשה והיינו בשטות קאנט, פיכטע, שעללינג והעגעל.

§. 14.

במשפט השלילה האמתית אינם יכולים להיות יותר משני מושגים, אבל במשפט הסתירה האמתית יכולים להיות יותר משני מושגים.

הערה. מופת. כי במשפט השלילה הנה המושג השני שולל רק הראשון (א) ואינו מניח מושג אחר מוחלט במקומו רק בהיפוך מושג בלתי מוחלט (לא — א) לכן כל המושגים האפשרים חוץ ממושג, הנם נכללים בהמושג לא — א ולכן אינם יכולים להיות פה רק שני מושגים והוא השולל והנשלל (ד"מ שחור, ובלתי — שחור). אבל במשפט הסתירה הנה מושג השני שולל מתחילה את הראשון ומניח בזה הרגע מושג אחר מוחלט במקומו הסותר אותו כי הוא מניח במקום א את המושג הסותר ב ויען כי הנה נמצאים הרבה מושגים מוגבלים ומוחלטים סותרים למושג א (כן ד"מ ג ד ה וכו' הם כולם סותרים למושג א) לכן נראה כי פה הנה מושג המוסתר הוא רק אחד (א) אבל המושגים המסתירים יכולים להיות רבים מאוד (כן ד"מ נוכל להניח כמושגים סותרים למושג שחור, המושגים לבן, אדום, ירוק וכו' וכו').

§. 15.

שני הפכים בנושא אחד הוא מן הנמנע, ר"ל אין אנו יכולים לצייר לנו במחשבתינו כי דבר אחד (א) וסתירתו (לא — א) יהיו נכללים בנושא אחד, בזמן אחת ובמקום אחד.

הערה. הנה אמרתי בכיוון „אין אנו יכולים לצייר לנו במחשבתינו" לסתום פי המעקשים ושואלים מופת למאמר הזה ובאמת אין שום מופת אפשר פה, כי כל מופת הוא מיוסד על מאמר זה ר"ל על משפט הסתירה באשר כי דבר והפוכו אינו אפשר, ולכן הוא מן הנמנע ליתן מופת על מאמר אחד אשר כל מיני המופתים הנם מיוסדים ונשענים עליו. אבל באמת אמתת המשפט הזה הוא מיוסד במקור מחשבותינו ורוח השכלתינו באשר אין אנו יכולים להעלות ברעיונינו ד"מ כי החלק יהיה יותר גדול מהכל, או כי המרובע יהיה משולש ועל דרך כלל אין אפשר לצייר לנו דבר אחד סותר את עצמו מיניה וביה.

§. 16.

שני מושגים דיסיונקטיים (§. 12.) הנם שונים זה מזה בחלק וסותרים את עצמם סתירה אמתית אבל שני מושגים דיספאראטיים (§. 12.) הנם שונים זה מזה מכל וכל ואינם סותרים את עצמם רק הנם מחולפים והחולף הוא אינו סותר, ולכן הוא מן הנמנע להרכיב שני מושגים דיס־יונקטיים כשני ציונים לתוכן מושג שלישי אבל הוא אינו מן הנמנע להרכיב שני מושגים דיספאראטיים כשני ציונים לתוכן מושג שלישי רק בהיפוך כל מושג מורכב הוא תמיד מורכב משני (או מהרבה) מושגים דיספאראטיים.

הערה. ד"מ מושג האדם ומושג העוף הנם שונים זה מזה רק בחלק בציון החיות הוא משותף לשניהם והמה סותרים את עצמם סתירה אמתית לכן לא נוכל לעולם למצוא מושג שלישי אשר בו יהיו נכללים אדם ועוף כשני ציונים (כי האדם הוא לעולם אינו עוף והעוף הוא לעולם אינו אדם) אבל מושג ההרגשה ומושג התנועה הנם שונים זה מזה במוחלט כי אין שום ציון משותף לשניהם ולכן המה מחולפים (פערטיעדען, דיווערזא)

הערה אופן א) ד"מ מושג בהמה ומושג עוף הנם מונחים שניהם בגבול מושג חי ולכן אין למושג בהמה שום יתרון בסדר יותר מלמושג עוף וכן אין למושג עוף שום גבוהת הסדר יותר גדול מלמושג בהמה, והמה מושגי השותפות. — אופן ב) ד"מ בתוכן מושג חי הנה נכללים השני מושגים הרגשה ותנועה אשר יכוננו שניהם תוכן מושג חי כשני ציונים או מקריים, ולכן הנם שוים זה לזה בסדר והמה מושגי השותפות.

§. 12.

יחס שותפות המושגים תמצא לכן על שני פנים והיינו א) יחס השותפות ב ג ב ו ל (ד"מ בהמה ועוף הנם משותפים בגבול מושג חי) ; ב) יחס השותפות ב ת ו כ ן (ד"מ ההרגשה והתנועה הנם משותפים בתוכן מושג חי). — שני המושגים המשותפים בגבול מושג שלישי הנם תמיד שוים זה לזה לכל הפחות בציון אחד ר"ל בשניהם נמצא תמיד ציון אחד המשותף לשניהם אבל שני מושגים המשותפים בתוכן מושג שלישי אינם שוים מכל וכל ר"ל הנה הוא בלתי אפשרי שנמצא ציון אחד משותף לשניהם. — המושגים המשותפים באופן הראשון נקראו לבעלי ההגיון מושגים ה ש ו נ י ם ב ח ל ק ו ש ו י ם ב ח ל ק (רעלאטיף פערטיעדענע אָדער דיסיונקטע בעגריפפע, דיסיונקטא) והמשוגים המשותפים באופן השני נקראו לבעלי ההגיון מושגים ה ש ו נ י ם ב מ ו ח ל ט ומכל וכל, (אבסאָלוט פער־טיעדענע אָדער דיספאראטע בעגריפפע, דיספאראטא).

הערה אמתת מאמר זה יצא מהמשל אשר לפנינו כי אם ד"מ מושג אדם ומושג עוף הנם מונחים בשותפות בגבול מושג חי, הנהו נחוץ כי יהיה להם בשותפות ציון אחד אשר בגללו הנם משותפים והוא ציון החיונית אבל הנה נחוץ מצד אחר שיהיו שונים זה מזה אשר בגלל זה הנם ש נ י מושגים משונים זה מזה ולכן נאמר כי המה שונים זה מזה בחלק אבל לא במוחלט, אבל מושגי התנועה וההרגשה הנם שונים זה מזה במוחלט או מכל וכל כי אם יהיה לשניהם אף רק ציון אחד שוה אז לא היה יתכן שימצאו שניהם בתוכן מושג שלישי באשר כל אחד מהם הוא רק ציון המושג השלישי ואם שניהם שוים בציון הנם באמת רק ציון אחד ולא היו יכולים לעולם להוציא מושג שלישי חדש.

§. 13.

מהאמור למעלה (§. 12.) יצא משפט חדש והוא מ ש פ ט ה ס ת י ר ה (אָפאָזיליאָ, קאָנטראדיקליאָ, זאטץ דעס ווידערטפרוכעס) כי שני מושגים דיס־יונקטים הנם סותרים זה לזה בחלק ושני מושגים דיספאראטים הנם סותרים זה את זה מכל וכל. משפט הסתירה בין שני משפטים ימצא על שני פנים והיינו או מושג שני הוא סותר למושג הראשון כאשר שהוא שולל אותו אבל אינו מניח אחר במקומו, או מושג שני הוא סותר מושג הראשון ומניח אחר במקומו. האופן הראשון נקרא ה ש ל י ל ה ה א מ ת י ת (אבסאָלוטער ווידערטפרוך, קאָנטראדיקליאָ) והאופן השני נקרא ה ס ת י ר ה ה א מ ת י ת (קאָנטראֶרער גגעגענזאן, קאָנטראריטאס).

הערה. ד"מ השני מושגים א (חיות) ואין א (בלתי — חיות) הנם עומדים זה לזה ביחס שלילה האמתית אבל השני מושגים א (חיות) וב (מות) הנם עומדים זה לזה ביחס סתירה האמתית. ההפרש הזה אף שהוא

האישיים או המינים או הסוגים אשר נכללו בו. ויותר אשר מושג אחד הוא גבוה בסדר ממושג אחר, יותר גדול הוא בגבולו ביחס להמושג השני. כל מושג אשר לו תוכן גדול יש לו גבול קטון וכל מושג אשר לו גבול גדול יש לו תוכן קטון וזהו כלל גדול בחכמת ההגיון.

הערה אמיתת זה המאמר יצא ע"י איזה עיון מהאמור למעלה (§. 7.) כי שם ראינו כי כל מושג אשר הוא מסדר גבוה והיינו (לפי §. 9.) בעל גבול גדול הוא כולל רק מעט ציונים, ור"ל הוא בעל תוכן קטון וכן להיפוך. כן ד"מ גבול מושג אדם הוא יותר קטון מגבול מושג חי כי החי כולל אדם ובהמה אכן מצד אחר תוכן מושג אדם הוא יותר גדול מתוכן מושג חי כי האדם הוא חי ומדבר ומשכיל והיינו מושגו הוא כולל חוץ ממושג חי עוד מושג המדבר ומשכיל.

§. 10.

מהאמור עד כה (בשלשה § § האחרונים) תצא אמתת ארבעה כללים והיינו:

א) כל דבר אשר נכלל בתוכן הציון נכלל ג"כ בתוכן המושג; אבל לא בהיפוך.

ב) כל דבר אשר מונח בגבול המושג מונח ג"כ בגבול הציון; אבל לא בהיפוך.

ג) כל דבר אשר איננו נכלל בתוכן המושג, איננו נכלל בתוכן הציון; וכן בהיפוך.

ד) כל דבר אשר איננו מונח בגבול הציון, איננו מונח ג"כ בגבול המושג; וכן בהיפוך.

הערה משלים. אופן א) ד"מ מושג אדם הוא מורכב מציון חי ומציון מדבר אבל מושג חי הוא מורכב מציון תנועה ומציון הרגשה, ולכן נחוץ הוא שהציונים מתנועע ומרגיש אשר נכללו בתוכן מושג חי יהיו נכללים ג"כ בתוכן מושג אדם כי כל אדם הוא מתנועע ומרגיש אבל לא בהיפוך, כי אין כל מתנועע ומרגיש הוא אדם. — אופן ב) ד"מ בגבול מושג חי מונח מושג עוף (כי חי הוא יותר גבוה בסדר מן עוף כי כולל אדם עוף ובהמה וכו') אבל כאשר כי מושג חי הוא מורכב מהציונים תנועה והרגשה, לכן נחוץ הוא כי מושג עוף יהיה מונח בגבול כל אחד מהשני ציונים האלה ולכן קצת מרגיש ומתנועע הוא (בודאי) עוף אבל לא בהיפוך, כי באמת כל עוף הוא מרגיש ומתנועע. — אופן ג) ד"מ בתוכן מושג חי איננו נכלל המות (הבלתי חי) ולכן נחוץ הוא שהבלתי חי לא יהיה נכלל ג"כ בתוכן השני ציונים תנועה והרגשה ר"ל „כל מרגיש ומתנועע איננו בלתי חי והוא ר"ל תמיד רק חי וכן בהיפוך, „כל חי הוא תמיד מרגיש ומתנועע". — אופן ד) ד"מ בגבול מושג מתנועע איננו מושג הדומם ולכן נחוץ הוא שהדומם איננו ינוח ג"כ בגבול מושג החי ר"ל כל דומם איננו חי וכן בהיפוך ר"ל כל חי איננו דומם.

§. 11.

שני מושגים המונחים (א) או בגבול מושג אחד הגבוה מהם בסדר; או (ב) אם יכוננו שניהם ביחד תוכן מושג אחד בדרך הציונים, הנם תמיד שוים זה לזה בסדר ואין יתרון לזה מזה. היחס הזה יקרא לבעלי ההגיון יחס השותפות המושגים או השיווי בסדר (קָאָרדינאַציאָ, בייאָרדנונג).

אבסטראקציאָ לאָגיקאַ), הנהו גבוה מהראשון בסדר ראשון (ערטטע אָרדנונג, אָרדאָ פריוואָס). מזה נראה כי לכל מושג מורכב יש מושגים הגבוהים ממנו בסדר הראשון, כמספר הציונים אשר הוא מורכב מהם. —

ואם נפשיט עוד מהמושג השני הגבוה מהראשון, אחד מהציונים אשר מהם הורכב הוא, אז נמצא המושג השלישי הגבוה מהשני והוא גבוה מעל גבוה הראשון בסדר שני וכן בדרך הזה להלן; ההפשטה הזאת מהנשאר, פעם אחר פעם בלי ליאות, תביאנו בסוף למושג אחד הגבוה מעל גבוה והוא מושג הישות (דאזיין, עססע) או המהות הפשוט הבלתי מוגבל (אונבעטטיממטעס עטוואס). גבול (אומפאנג) המושג הזה הוא גדול לאין קץ, אכן תוכן (איןהאלט) המושג הזה הוא קטון לאין קץ כי הוא המושג הנעור ורק מכל ציון או מקרה. — ההפשטה הזאת בסדר נכון הגיוני זה אחר זה תקרא לבעלי ההגיון בשם סידור ההגיוני (לאָגישע אונטערארדנונג, סובאָרדינאציאָ לאָגיקאַ). המושג הראשון ר"ל היותר תחתון נקרא המין (אַרט, ספעציעס), השני הגבוה יותר ממנו נקרא הסוג (געטטונג, גענוס), והאחרון ר"ל היותר עליון נקרא הכלל (קלאססע, קלאססיס).

הערה ד"מ מהמושג "פרי עץ תפוח אדום" אם נפשיט ממנו ברעיונינו אחד המקרים ד"מ המושג אדום אז ישאר מושג גבוה מהראשון בסדר ראשון והיינו מושג פרי עץ תפוחי; ואם נפשיט מהנשאר הזה עוד מהמושג תפוח, אז ישאר מושג גבוה מהראשון בסדר שני והיינו מושג "פרי עץ" בכלל הכולל כל מיני פרי עץ כמו תאנה, ורמון וכדומה, ואם נפשיט מהנשאר השני הזה מושג עץ, אז ישאר מושג גבוה מהראשון בסדר שלישי, והוא מושג "פרי" בכלל, הכולל כל מיני פירות האפשרי, והיינו ג"כ פרי אדמה, עשב, דשא, ירק וכדומה, ואם נפשיט בסדר הזה להלן בלי ליאות אז, נבוא לסוף למושג הגבוה מעל כל גבוה והוא המושג "נמצא" בכלל הכולל כל דבר בין דומם בין צומח ובין חי כאשר הוא נמצא. והננו רואים פה כי תוכן המושג "נמצא" היא נעור ורק בלי שום ציון, אכן גבול מושג "נמצא" הוא גדול מאוד כי הוא כולל כל (עיין .9 .§).

§. 8.

ע"י ההפשטה (אבסטראקציאָן) וההשקפה (רעפלעקציאָן) ביחד יולדו כל המושגים המורכבים האפשריים. כי אם נראה ד"מ היום תפוח אדום, ומחר נראה תפוח אינו אדום רק ירקרק, ויום אחר נראה תפוח ירוק כעשב אז נאמר לנו ברעיונינו בהכרח כי מראה או צבע האדום היא אינה הכרחית למושג התפוח כי הנה נמצא תפוח הן אדום והן אינו אדום, ר"ל הנה נמצא לפנינו שלשה פירות אשר ביחס מראיהם המה משונים זה מזה אבל ביחס מהותם, טבעם, טעמם וגם צורתם הנם שוים זה לזה באופן שנצרך לומר כי כולם הן ממין פרי אחת והוא ממין הפרי אשר נציין בשם "תפוח". בהמושג הזה "תפוח" הפשטנו מקרה המראה כאילו היא אינה בנמצא (אף כי זאת אינו אמת כי כל תפוח הוא יראה לעינינו באיזה מראה מה) ונשקיף על המקרים העצמיים אשר יכוננו מושג התפוח בכלל, ועל ידי זה יצא לנו המושג המורכב תפוח ואם נקשר המושג הזה עוד עם מראה האדום אז יצא לנו המושג היותר מורכב (במדרגה יותר תחתונה) והוא המושג "תפוח אדום" וכן תמיד.

§. 9.

בשם הגבול (אומפאנג, ליניעא־פערענציא) ממושג אחד, נקרא כמות

§. 4.

ראש דבר ההגיון היא ההתעסקות ביחוס המושגים מזה לזה; ולכן נחוץ הוא שנשים מקודם כל, פירוד וגבול בין המושגים אשר תוכנם אינם שוים זה לזה (כי אם אין פירוד והפרש בין שני דברים אז אין שום יחס ביניהם אפשר) · דבר זה יורינו ממציאות ר ב ו י (פיעלהייט, מולטיטודאָ) המושגים שונים איש מרעהו, כי שני מושגים אשר הם בכל ציוניהם מקריהם ואופניהם שוים זה לזה בתכלית השיווי (אבסאָלוטע אידענטיטעט) אינם באמת רק מושג א ח ד אשר נמנה שני פעמים; ולכן נוכל לומר: כל מושג הגיוני כאשר הוא מושג שלם בפני עצמו, מוגבל ומוחלט הוא יחיד ואין שני לו *).

*) הערה אם נצייר לנו ברעיונינו גבול אחד, אז נצייר לנו ממילא תחום אחד המונח תוך הגבול ותחום אחר המונח חוץ להגבול, לכן נראה כי מציאות מושג אחד מוגבל מושך ממילא עמו מציאת מושג אחר המשונה ממנו והיינו אם נאמר ד"מ א הוא נמצא אז יוצא ממילא כי יש גם כן דבר אחר בנמצא והוא בלתי א· והבן· — אבל המושגים השוים זה לזה בתכלית השיווי נקראו לבעלי ההגיון מושגים ש ו ו י י ם או אידענטיי (אידענטיטע בעגריפפע, קאָנצעפּטוס אידענטיצי).

§. 5.

הבלתי השיווי (פערשידענהייט, איננאידענטיטאַס) או ההפרש בין תיכוני המושגים, יוכל להיות על שני פנים והיינו: א) בין שני מושגים פ ש ו ט י י ם אשר כל אחד מהם אינו שוה לרעהו מכל וכל: ב) בין שני מושגים אם האחד מהם הוא מ ו ר כ ב והשני פשוט או אם שניהם מ ו ר כ ב י ם, ובגלל זה תמצא בכל אחד מהמושגים דבר מה אשר אינו נמצא ברעהו. הבלתי שיווי ממין הא' תקרא הבלתי השיווי ב ע צ מ ו ת, והבלתי השיווי ממין הב' תקרא הבלתי השיווי ב מ ק ר י ת או ע"י אחר.

הערה ד"מ מושג י ש ומושג א י ן (א ובלתי א) המה שני מושגים פשוטיים ולכן המה אינם שוים זה לזה בעצמות אכן מושג א ד ם אינו שוה למושג נ מ צ א באשר שהראשון הוא מורכב והשני פשוט, ומושג א ד ם אינו שוה למושג א ר י ה בעבור ששניהם המה מורכבים אבל מציונים או ממקרים (§. 6.) שונים.

§. 6.

כל מושג מורכב באשר הוא מורכב יוכל להתחלק בחלקיו אשר הוא מורכב מהם. חלקי המושג יקראו ה צ י ו נ י ם או ה מ ק ר י י ם (מערקמאַהלע, נאָטאַ). והן המה כולם ב י ח ד יעשו תיכוני (§. 3.) המושג. — ק י ב ו ץ וסכום כל צ י ו נ י מ ו ש ג אחד ה ו א ש ו ה מ כ ל ו כ ל ל ה מ ו ש ג ב ע צ מ ו (כי כל החלקים ביחד המה תמיד שוים אל הכל). זהו ה י ס ו ד ה ג י ו נ י (לאָגישער גרונדזאַץ, פונדאַמענטום לאָגיקום) הנקרא לבעלי ההגיון י ס ו ד ה ש י ו ו י ה ה ג י ו נ י ת (פרינציפּ דער לאָגישען גלייכהייט, פּרינציפּיום עקוויוואַלענציאַע לאָגיקאַע).

§. 7.

מכל מושג מורכב נוכל ל ה פ ש י ט ברעיונינו (אבסטראַהירען, אבסטראַהערע) כל אחד ואחד מהציונים אשר הוא מורכב מהמה, זה אחר זה. — המושג השני הנשאר אחר ה ה פ ש ט ה ה ה ג י ו נ י ת (לאָגישע אבסטראַקציאָן,

ס פ ר ה ה ג י ו ן

פ ת י ח ה

§. 1.

ההגיון (לָאגיק, לָאגיקא) הוא הידיעה מחוקי השכל ביחוסם לפעולותיו בפני עצמם ולא ביחוסם אל הדברים הנמצאים חוץ ממנו או בטבע. כי באין אופן לא נוכל לחשוב שום מחשבה שכלית בלי שנעשה זאת לפי חוקי ההגיון, אף כי באמת רק המעט מבני האדם יודעים ידיעת ההגיון, כמו שכל בני האדם המדברים בלשונותם הנה הם מדברים לפי חוקי לשונותם אף כי באמת רק מעט מבני האדם יודעים ידיעת חוקי הלשון או גראמאטיקא (דקדוק הלשון), ולכן נוכל לומר כי ההגיון הוא ה י ד י ע ה מ ח ו ק י ל ש ו ן ה ש כ ל (טפראכלעהרע דעס פערשטאנדעס, גראממאטיקא אינטעללעקטוס), והוא היסוד מכל שאר הידיעות, כי כמו שטרם שנרצה לשמש אותנו בשפה אחת הננו צריכים לדעת חוקי השפה הזאת, כן ג״כ טרם שנרצה לשמש אותנו בהשכל להכרת איזה דבר מה, הננו צריכים מקודם לדעת חוקי שימוש השכל בפני עצמם.

§. 2.

ידיעת ההגיון תחלק מקודם כל בשני חלקים והיינו: א) ב י ד י ע ת ה ג י ו ן ה ח ו ק ר ת (רייכע לָאגיק, לָאגיקא פורא) החוקרת אחר חוקי ההגיון בפני עצמם: ב) ה ג י ו ן ה מ ע ש י ת (אנגעוואנדטע לָאגיק, לָאגיקא אפפליקאטא) המראה לנו איכה נשמש אותנו בחוקי ההגיון החוקרים בקישורם עם שאר ידיעות האנושיות. ההגיון החוקר יחלק אח״כ גם הוא **א)** ב י ד י ע ת ה י ס ו ד (עלעמענטארלעהרע) הכוללת א) ידיעת המושגים: ב) ידיעת המשפטים: ג) ידיעת ההקשיים או הדיוקים: **ב)** ב י ד י ע ת ה ס ד ר (מעטהאָדענלעהרע) הכולל א) ידיעת גידור ההגיוני: ב) ידיעת חילוק ההגיוני: ג) ידיעת המופתים: ד) ידיעת מקורי הטעותים ההגיוניים: ה) ידיעת ההזהרות לשמור מהם. — ההגיון המעשי כולל שני ענפים והיינו; א) מידיעת הממצעים לקנות לנו לעצמינו הדעת וההכרה מבחוץ: ב) מידיעת הממצעים להאציל חלק מדעתינו והכרותינו על אדם אחר. מכל הדברים האלה ידובר בפרטות בהספר אשר לפנינו.

חלק ראשון מההגיון החוקר
ענף ראשון מידיעת היסוד.
פרק ראשון מהמושגים.

§. 3.

רעיונותינו (פאָרשטעללונגען, אָביעקטע) יקראו מ ו ש ג י ם (בעגריפפע, קאָנציפּטעס) אם נשים פנינו לראות רק אל מהותם ועצמותם מבלי שום פנים לראות א י כ כ ה נוצרו וממקור מי יצאו. — *) מהות הרעיונות נקרא ת ו כ נ ם (איננהאלט, קאָמפלעקסוס). תוכני המושגים (האמתיים) אינם נופלים תחת השינוי והתמורה אבל הם נצבים כשמים לעד ולעולם, כי חוקי השכל הם עולמים (כמו חוקי הטבע) ואינם משתנים.

*) הערה כי זהו עסק חכמת הנפש או (פזיכאָלאָגיא) (חלק ג׳ מאוצר החכמה.)

*

§. VI.

מגדר מושג הפילוסופיא הנזכר (§ הקודם) נוכל לראות ולשפוט מה יקר היא ידיעת הפילוסופיא לדור האדם! כי הוא עומדת בין כל ידיעותיו במרכז כשמש המאירה בקרני אורה על כל אשר סביבה, והיא העמוד האש ההולך לפני האדם בליל החיים הלזה, לנחותו בדרך הישר ועל המסילה העולה אל אלהים.

§. VII.

אף כי הפילוסופיא היא אחת, עכ"ז תתפרד היא בידיעות שונות לפי הענינים אשר בהם נתפלסף. חלקי הפילוסופיא כפי אשר חלקנו אותה בהם באוצר החכמה אשר לנו המה שבעה במספר, והיינו

א) ידיעת ההגיון (לאָגיקא)

ב) ידיעת מה שאחר הטבע (מעטאפיזיקא).

ג) חכמת הנפש (פזיכאָלאָגיא). השלשה חלקים האלה כוללים הפילוסופיא המלמדת או החוקרת (פילאָזאָפיא טהעאָרעטיקא).

ד) הכמת המדות (עטהיקא).

ה) ידיעת הנאה והמגונה (עסטהעטיקא).

ו) ידיעת משפט הטבעי (יוס נאטוראֶע).

ז) פילוסופית הדת (פילאָזאָפיא רעליגיאָניס). הארבעה החלקים האלה כוללים הפילוסופיא המעשית (פילאָזאָפיא פראקטיקא).

§. VIII.

ליטעראטורא.

הספרים המהוללים הכתובים בידיעת ההגיון המה אלה:

בלשון יונית (נעתק בלשון לאטיינית).

אריסטאָטעלעס אָרגאנאָן. —

בלשון לאטיינית.

נאָוואום אָרגאנאָן מן באקאדע ווערולאם (הבריטני). —

לאָגיקא מן לייבניץ.

פילאָזאָפיא ראציאנאלים סיא לאָגיקא מן וואָלף (האשכנזי).

בלשון אשכנזית.

לאמבערט'ס (נייעס אָרגאנאָן). —

קיזעוועטערס לאָגיק, —

אימאנועל קאנט'ס לאָגיק הערויסגעגעבען פאָן יאֶשע. —

ווילהעלם טרויגאָטט קרוג'ס דענקלעהרע. —

דראָבישס'ס לאָגיק. —

בלשון צרפתית.

קאָנדיללאק, לאָזשיק (Logique).

בלשון עברית הקדושה יש לנו:

מלות הגיון לרבינו משה בן מיימון, מבואר בביאור נפלא מרבינו משה מדעסויא.

מבוא להפילוסופיא בכלל.

§. I.

כל ידיעה (וויססענשאפט, סליענציא) כוללת חלק אחד מדעת האנושית בכלל. היא מכרחת קודם לה מציאות דבר אחד מוגבל (פארווארף, אביעקטום) אשר נרצה לדעת אותו והוא נשוא הידיעה. נשואי הידיעות המה רבים ומשונים זה מזה לפי מספר ושינוי הידיעות בעצמם. אכן נושא (טרעגער, סוביעקטום) כל הידיעות הוא אחד והוא רוח או שכל האנושי. בכל ידיעה וידיעה צריכים הכרותיה שתהיינה נקשרות זאת לזאת בקשר אחד כללי, והקישור הזה נקרא בשם (סיסטעם) או שיטה, ויען שנוכל ללמוד וללמד כל ידיעה וידיעה, לכן יקראו הידיעות ג"כ בשם לימודים (דאקטרינען).

§. II.

אם נשקיף על ההכרות הנכללות בתוך ידיעה אחת כאשר המה בפני עצמם, אז יצא לנו חומר הידיעה (שטאף, מאטעריא סליענליע) ואם נשקיף על איכות קישור ההכרות האלה זאת לזאת לכללות או לסיסטעמא אחת, אז יצא לנו צורת הידיעה (געשטאלט, פארם, פארמא סליענליע). הננו רואים כי מושג החומר והצורה המה נפרדים זה מזה רק בשכל (אין אבסטראקטא) ר"ל בההפשטת ההגיונית אבל לא חוץ לשכל (אין קאנקרעטא) ר"ל בהידיעה בעצמה.

§. III.

ההכרות או הלימודים המה או הכרות ראשונות (גרונדזעצע, אקסיאמאטא) ר"ל המאמתים את עצמם, או המה הכרות המדויקות ר"ל היוצאות ע"י דיוקים (שליססע, קאנקלוזיאנעס) ומופתים הגיונים (בעווייזע, ארגומענטא) מהכרות ראשונות אחרות. ההכרות המדויקיות תקראנה ג"כ הממוצעיות (פערמיטטעלטע) וההכרות הראשונות תקראנה הממצעיות (פערמיטטעלנדע) או העליוניות והיסודייות (פרינליפיא אריגינאריא, סופרעמא).

§. IV.

אם נצייר לנו ברעיונינו ידיעה אחת אשר תיגע את עצמה למשוך כל הכרותיה ממקורם הראשון, ר"ל להכיר את ההכרות הראשונות מכל הידיעות, אז נראה בברור כי הידיעה הזאת תהיה מקור כל הידיעות (כי עליה ישענו את עצמם כל האחרים) או היא תהיה ידיעת כל הידיעות (וויססענשאפט דער וויססענשאפטען, סליענליארום) או הידיעה היסודית (אורוויססענשאפט). הידיעה הזאת היא הפילוסופיא (פילאזאפיא).

§. V.

יען כי מקור ההכרות הראשונות הוא בנו (בשכל) ולא חוץ ממנו (בטבע), כי הן המה קודמים לכל הכרות חיצוניות (ר"ל הבאים לנו מחוץ ע"י הנסיון), לכן נוכל ג"כ לומר כי הפילוסופיא היא הידיעה מעצמינו (זעלבסטקענטניס, אויטאגנאזיא) והיא מלמדת אותנו לדעת את עצמינו ועל ידי זה ג"כ לדעת כל מהות מחשבותינו ופעולותינו. לכן נוכל לומר ג"כ כי הפילוסופיא היא ידיעת חשבון הנפש.

ספר
א ו צ ר ח כ מ ה
בלשון עברית ,

כולל

י ס ו ד י כ ל ה י ד י ע ו ת.

מחלקת הפילוסופית.

העבודה בענינים הנוגעים רק לישרון ביחוד, בחקרי דתנו וספרינו הקדמונים ובמהלכי קורותינו וקורות לימודינו. ועל זה אשיב דברי אמת כלבבי. יש ויש עוד עם רב מאחינו יברכם ה׳, אשר מספרים הנכתבים יהודית יחכמו וגם יכספו ללמוד רק מהם. כשים לב ועין אל רוב הקהלות הקדושות והנכבדות בארצות צפון ותימן וקדם, המה יעמדו עוד מרביתם על המצב אשר עמדו אחינו במערב אייראפא לפני מאה או גם לפני מאות שנה, כי העמים אשר הם יושבים ביניהם עומדים גם עתה עוד יותר מהם בתחתית המדרגה, ולהם יועילו מאד ספרי מדעים כאלה, להורותם וגם להסיר מהם צעיפי דיעות נושנות אשר יש בהן הרבה סיגים וזיופים, והם ישבו ג״כ כמה שגיאות בדרכי הדת, וכמה מלבושי מרמה אל המתחסדים המתעים את העם ומושכים אותם מאור לחשך, ומורידים כבודנו ועטרת לבנו. והחכם המחבר ספר הזה אוצר חכמה הוא ומתגורר בין כמו אלה, וספרו יגיה להם אור וחיתה נפשם בגללו. והתורה גלתה לנו באר היטב את מגמתה כי יאמר עלינו בגוים רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, וכן היו אבותינו תמיד בימי האופל וערפל לכל גוי, וכן יהיה לעולם כהבטחת הכתובים. וגם הרבה מאחינו ואני כאחד מהם, היושבים במקומות אשר נפרצו הלימודים והמדעים ללשונותם בארצותם לגוייהם, אוהבים עוד לראות את אלה כתובים בשפת נביאינו ומשוררנו הקדושים. ישוטטו רבים ותרבה הדעת, אך יראת ה׳ תלך לפניה. ואל דעות ה׳ ילמד לעמו בינה כל הימים, עד יהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשמו, כתפלת הצעיר ברבבות אלפי ישראל. ועל ספר זה אוצר חכמה ואל מחברו הנכבד יאמר, והיה אמונת עתך חסן ישועות חכמה ודעת יראת ה׳ היא אוצרו לפ״ק.

יום א׳ כ״ח מרחשון. פק״ק פראג.

שלמה יהודא ליב כהן רפאפורט.

„ובשנת ד' אלפים ותש"ו שנה בכ"ח לירח אלול של חמה ככבת זנב התלי בדלי במזרח וראשו באריה במערב" ע"כ והנה זה בעצמו הוא מ"ש ר' שבתי בהקדמה שלפנינו לפי' ס' יצירה וז"ל ולימדתי בביאור בס' הנקרא תחכמוני מחזור של ככבים ושל תלי ושל מזלות של ארבע אלפים ושבע מאות ושש לב"ע לידע באיזה מזל וכו' ע"כ. ומזה מבואר ג"כ לאין ספק שפי' ס' יצירה המיוחס לרב סעדי' בדפוס הוא המלוקט מספר תחכמוני לר' שבתי. אכן מבורר מזה ג"כ כי ס' תחכמוני הוא הוא הפירוש לס' יצירה, שהרי המלקט העתיק כל הלשון שם על המשנה של ס' יצירה עם פירוש המלות של המשנה. ומ"ש שם להלאה „וכן פי' אבן עזרא" אין ספק כי הם דברי המלקט — ומ"ש ביסליאנו שהחיבור הראשון שכתב ר' שבתי הוא לוח הלבנה (ע' כ"ח ז' לד 86) נראה כי לקח זה בטעות ממה שראה בהקדמות ר' שבתי ולימדתי בביאור בס' הנקרא תחכמוני מחזור של ככבים וכו', וחשב כי יכוון בזה אל חיבור מוקדם ממנו, וכאשר חשבתי כן גם אנכי. אך האמת נראה עתה לעין כי לא כן הוא, רק כיוון לפירוש זה בעצמו על ס' יצירה הנקרא תחכמוני. — ומעתה נחשוב לקרוב כי ר' שבתי קרא בתחלה בשם תחכמוני לספר יצירה בעצמו מטעם שכתבנו למעלה (סי' ה'), ואח"כ קרא כן לשניהם ביחד היינו לספר עם פירושו. וכן מורה הלשון כפי שתי נוסחאות הנכונות בקובצי פארמא „אחל ספר יצירה והוא הנקרא תחכמוני" ר"ל ס' יצירה הנקרא כן ממני. והוא מוסיף עוד „לפנת פענח" שגם בשם זה יקרא בעבור שהוא מפענח רזים. אכן רחוק לומר שכיון בשם זה של לפנת פענח ג"כ אל פירושו, והיה זה כמו דברי גבוהה ממנו. אך השם תחכמוני לבד השאיר אח"כ גם לפירושו בעבור שהוא עוסק בחכמה של ס' יצירה.

ח) ראינו איפא ספרים במדעים שונים וגם ספרי רפואות טבעיות, מחוברים כבר בדורות קדמונים בלשון יהודת. וגם בזמן מוקדם מאד נעתקו ספרי היפוקראט ואייקלידוס וארסטו מיונית לעברית' ובדורות שאחריהם נתחברו עוד ספרי חכמה בלשונינו, ואחד מהם ספר שער השמים אשר תכליתו, רק ללמד בני יהודה מדעי העולם. וכן בדור ודור, עד ספר אלים להרב החכם הגדול מהור"ר יש"ר מקנדיאה, ועד דור האחרון ספרי ראשית לימודים ב' חלקים, וספר הברית וכדומה. אולם זה כמו ארבעים שנה ויותר שבתה שפה עבריה מלדבר דבר בחכמות העולם. וידעתי הטעם אשר יתנו קצת מבינים לזה לאמר, כבר התפשטה בישראל ידיעת הלשונות החיות וכדברות, ואשר יכסוף ללמוד מדעי תבל ישאבם ממקורם, וההעתקות הן אך למותר. וגם רבתה כבר

מרובע. ובאלה ארבעה חרוזים אשר כל אחד משתי תיבות, יש כבר ארבע אלפין. והאיטלקיים אומרים אותם בכל שבת ושבת, לא כאשכנזים שאומרים אותם רק בשבת שיש בו פיוט יוצר. וכפי הנראה נתחבר מתחלה באיטליא לכל שבת ושבת, כמו „הכל יודוך" [שהוא ג"כ פיוט קדמוני לכל שבת ומתחיל הכל יודוך והכל ישבחוך, והכל יאמרו וכו', הכל ירוממוך סלה יוצר הכל, וזה בעבור סיום ברכת יוצר אור ובורא את הכל]. והאשכנזים כאשר העתיקו בזמן מאוחר את הפיוטים ממחזורים האיטלקיים, העתיקו ג"כ הסדר של שבת בביהכ"נ כפי מנהגם ולכן נשאר בידם גם החרוז אור עולם רק לשבת שיש בו פיוט יוצר. וכן עשו עוד בשאר מנהגי ביהכ"נ. ואכ"מ להאריך על זה. — וקיצרו כבר האיטלקיים כל הפיוט של אור עולם והשאירו רק אות א' לבד והוא מרובע. ועכ"פ בפיוט כזה על ברכת יוצר אור, ואולי בפיוט ההוא בעצמו של אור עולם, יתכן כי היה נמצא מסגולת אור הפניני הצפון בארבעה יסודות של העולם, ומהוצאת אור גם ממים, כי גם המשנה (ביצה ל"ג א') המתפרשת ע"י המובחן של ר' שבתי מדברת מאור ולא מאש, אין מוציאין את האור לא מן העפר ולא מן המים. —

אחשוב כי לא יהיה כל ענין זה נעדר התועלת. והסירונו כל מעמסה מנוסחא שלפנינו בדברי רש"י ז"ל, ואין כאן לא תימה ולא זרות, ומבלי אשר נצטרך לעשות מר' שבתי רופא, אחד מגאונים, וגם לא לטלטלו טלטלת גבר ממקום מולדתו קצה הדרומי של איטליא, ולהגלותו עוד הפעם, אחרי הגלה כבר ומשם עוד יותר לדרום, אל קצה הצפוני של איטליא והוא לומברדיא.

ז) נשוב למליצה הנכונה של בעל הכרם, שפירוש המיוחס לרב סעדי' על ס' יצירה בדפוס מנטובה, הוא מלוקט הרבה מפירוש ר' שבתי, אחרי מצא מאמר ההוא של ר' שבתי על כלי זכוכית עם מים כנגד השמש השורף את הנעורת, ג"כ בפי' המיוחס לר"ס במשנת ארבע אש ממים. ומ"ש שם כמה פעמים פירש ר"ס צ"ל ר"ש והוא ר' שבתי, אולם על ידו מצאתי עתה גם אני מאמר אחד אשר על ידו נתברר לי ג"כ כי ס' תחכמוני של ר' שבתי, הוא הכנוי לפירושו על ס' יצירה או לס' יצירה עצמו [לא כמו ששיערתי מלפנים (כ"ח ז' צד 86) כי תחכמוני הוא ספר בפ"ע ממנו המדבר רק בידיעת מזלי הכוכבים, והפי' לס' יצירה נקרא ממנו רק בשם צפנת פענח] ע' בפי' המיוחס לר"ס הנדפס בסופו על המשנה י"ב מזלות כו' י"ב מנהיגים בנפש כו', אחרי אשר דבר מן י"ב מזלות וסדרם כפי סדר החדשים של חמה ושל לבנה, והימים שבין שני אלה הסדרים ושבין התקופות והמולדות שבעה הכוכבים, כתב וז"ל

יצירה אשר הביאו לשם מאיטליא, כי הוא היה הספר הראשי והיסודי למקובלים, ועיינו בפירושים שחוברו על זה הספר, ובהם ג"כ זה הפירוש של ר' שבתי. וידענו מרוקח בעצמו שהיה מקובל גדול וקיבל סודותיו ממשפחה הזאת, ומביא כמה פעמים את ר' שבתי זה ומשתמש בדבריו. וכן השתמש פייטן אחד ממשפחה זו גם במבחן כפלא שמצא בפירוש ההוא והכניסו בחרוזיו.

ומה שתמה עוד בעל הכרם בזה"ל „ומה זה כפל לשון של פיוט ויוצר? הלא זו אף זו? ולעולם רגיל על לשון המחברים לומר בפיוט של מועד פלוני, ביוצר לשבת פלוני" ע"כ. אין תימה כלל ליודע כי הפיוטים נחלקים כבר לקדמונים למינים שונים ונקראים ג"כ בשמות שונים. הפיוט שאחר ברכת יוצר היה נקרא בשם יוצר, וזה שלפני „והאופנים וחיות הקודש", בשם אופן, ואחר „אין אלקים זולתך", זולת. והפיוטים בתפלת ש"ע בשם קרובות. (ע' כרם חמד ח"ו צד 31) הבאתי לשון ר"ת שכתב ועל דא אנא סמיך לומר פיוטין ליוצר ואופנים וזולתים וקרובות ע"כ. ושם (צד 32) לשון הרשב"א, וסומכים על מה שיסד הקליר פיוטין ליוצר ולאהבה ולזולת. ע"כ [ואני חוזר עתה ממה שהשגתי שם על הרשב"א ז"ל שהקליר לא חיבר פיוט שלפני תפלת י"ח, כי נתברר לי אח"כ שבכל שבת ומועד שחיבר קליר עליו קרובות גם רוב הפיוטים שלפני י"ח ממנו הם]. ועכ"פ אין זר כלל לרשום בפיוט יוצר. ובזה מסמן עכ"פ לאיזה מקום בסדר של שחרית היה נמצא הפיוט ההוא. ובפרט כי רש"י בעצמו לא ראה אותו רק שמע ממנו. הן אמנם כשמביא פיוט אשר ראו עיניו, ירמזהו על ההתחלה, או מביא הלשון של הפייטן כנראה בכמה מקומות אבל פיוט זה לא ידע התחלתו ולא לשון חרוזיו, רק שמע כי נמצא כן בפיוט אשר מקומו אחר ברכת יוצר אור. ואותו קרא בקיצור ובסמיכות בשם „פיוט יוצר" כלשון ר"ת ורשב"א „פיוטין ליוצר", ואת אשר שמע יגיד ולא יותר כמנהגו הישר. ובזה סרה ג"כ תמיהת בעל הכרם במ"ש „מי שמע כזאת? שמעתי פיוט או יוצר. הן מעולם קרינו וראינו פיוטים ויוצרות ולא שמענו" ע"כ. אכן ההפך מכל זה היה אצל רש"י ז"ל. הוא לא קרא ולא ראה מעולם פיוט זה רק שמע כי נמצא כן בפיוט יוצר. ואולי חסרה רק מלה אחת וצ"ל כך שמעתי [שנמצא] בפיוט יוצר. אך גם לא נחוצה היא ואפשר גם בלעדה. ועוד אעיר כי נושא המאמר המובא שם, מקו' היותר נכון לו בפיוטים הוא בפיוט שאחר ברכת יוצר אור, וכבר הראה פייטן קדמון את דרכו לדבר בפיוט כזה מסגולת אור הנברא, והחרוזים, אור עולם, אוצר חיים, אורות מאופל, אמר ויהי, הם התחלתו, וחובר כפי ההשערה ע"ש א"ב

ע"כ. ובלי ספק לקח בעל שער השמים ג"כ כל זה מספר קדמון. ועי' ראב"ע וביתר ביאור רמב"ן (על פ' כח) ז"ל ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדות, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת עכ"ל. והנה זה הנסיון ע"י כדור חלול של זכוכית מלא מים התלוי נגד השמש בגובה משוער שיתראו ונכנגדו כל המראות, הוא קרוב מאד לזה של כלי זכוכית עם מים נגד השמש ונעורת נגד הכלי והיא בוערת, ועכ"פ ראינו מנהג פייטנים ראשונים באיטליא להכניס בשבחי הש"י כל הנודע להם מספרינו הקדמונים וגם מספרי המדעים בחכמת הטבע, וכענין זה נהגו אח"כ איזה מפייטני ספרד. ומה נקל א"כ, כי אחד מגאוני לומברדיא השתמש ג"כ בדברים ההם בעלמם של ר' שבתי, והביאם בחרוזי פיוטיו להראות ונפלאות תמים דעים [ואולי בפיוט לאיזה יו"ט להודיענו עוד כי מבחן כזה להוליא אור ממים אסור לעשות ביו"ט והוא עפ"י המשנה ההיא במסכת בילה ל"ג], ופירוש החרוזים האלה שנתפרשו על ידיהם דברי המשנה הגיע ג"כ לאזני רש"י ז"ל, והוא אשר לא הניח ספר וסיפור אם בא ממנו איזה תועלת להבין על ידו דבר רז"ל, הליע לנו גם זה בפירושו שם.

ואם נדרוש עוד לדעת את מי קרא רש"י ז"ל בשם גאוני לומברדיא, נמלא ג"כ בנקל לפענ"ד, כי כיוון למשפחה המפוארה היא של עיר לוקא אשר בלומברדיא, כפי שהבאתי למעלה ממאמרי על זמן הקליר (הערה 19) וע"ש שנחשבו הדורות על הסדר, והיו בהם חכמים גדולים ומפורסמים בתלמוד ובחסידות ובסודות הקבלה, וראש המשפחה עם בניו וקרוביו נלקחו מלוקא ע"י המלך קרלו והובאו למג"נלא ושם פרו ורבו מאד. והנה היו ביניהם כמה פייטנים. ר' יקותיאל בר' משה (ליום א' דר"ה), ר' משה בר' קלונימוס שחיבר פיוט אימת נוראותיך (ליום ז' של פסח) ור' חננאל אחיו הכניס גם חרוזיו בפיוט ההוא. ומזכעם עוד ר' משלם בר' קלונימוס הפייטן הגדול, וזה האחרון נקרא מרש"י ז"ל במקום אחר בשם גאון (זבחים מ"ה ב'). ולאחד מאלה הפייטנים כיוון רש"י ז"ל, שקראהו א' מגאוני לומברדיא, בעבור שנודעו במגנלא על שם זה כי ראש המשפחה עם בניו הובא שמה מלומברדיא.

והנה היו כולם מקובלים ובעלי סודות שכן כבר רבינו משה הראשון שהובא מלוקא קבל סודותיו מחכם בבלי הנקרא אביו אהרן, והוא מסר אותם לבניו ולזרעו אחריו רב מרב גאון מגאון כפי דברי הרוקח (הערה 19 לקליר). ומר' משלם בר' קלונימוס ידענו ג"כ כי היה לו יד ושם בסודות (תולדות רב נתן הערה 36) ועמהם היה ג"כ ס'

דוב בער גאלדענבערג נ"י, כי לדברי רש"י (בילה ל"ג א') נותנים מים בזכוכית לבנה כו' ומביאים נעורת ומגיעה בזכוכית והיא בוערת, כמבואר כבר בסוף פי' ס' יצירה לר' שבתי כפי שראה אותו בקובץ של פארים, והנה מלא בעל הכרם מאמר זה גם בפירוש רב סעדי' הנדפס, וכמו שיבואר עוד. אולם מה שרוצה בעל הכרם להגיה בדברי רש"י שם ולהחליט השערתו עפ"י תמיהות גדולות על לשון רש"י כפי מה שהוא לפנינו, אין דעתי מסכמת עמו, וז"ל רש"י [אחרי מה שפירש המסכה עפ"י המובחן בכלי זכוכית ונעורת המובא גם בדברי ר' שבתי] „כך שמעתי בפיוט יוצר שיסד אחד מגאוני לומברדיאה" ע"כ, וכפי השערת בעל הכרם, כיון רש"י במ"ש אחד מגאוני לומברדיאה אל ר' שבתי, ומ"ש כך שמעתי בפיוט יוצר צ"ל כמ"ש בפי' יצירה או ס' יצירה ע"כ, והגה זו אף אם נראה מחודדת רחוקה היא בעיני מאד מטעמים אשר אגיד. א) איך יציין רש"י את מקום ר' שבתי „מלומברדיאה", והוא היה חי כפי אשר נדע ברור בקלה הדרומי של איטליא, וכל מחוז לומברדיאה מוגבל בקלה הצפוני של איטליא, ונחלק לצפון ודרום פיעמונט, אך מה שהוא להלאה מדרום של פיעמונט לא נקרא עוד אלא שום סופר בשם לומברדיאה. עיין מאמרי על זמן ומקום ר"א קליר הערה 19 (בכה"ע תק"ל לד 112) לשון הרוקח, ובא בארץ לומברדיאה בעיר אחת ששמה לוקא כו'. והנה עיר לוקא היא באיטליא הצפונית? ב) הכנוי „גאון" לר' שבתי, לפלא יחשב. וכפי הנודע ג"כ, לא היה מבין גדול בהלכות התלמוד, ובעירובין (כ"ו א') קראו רש"י בפשיטות ר' שבתי הרופא. — ובעבור כל זה שבה להתקרב בעיני נוסחא שלפנינו ברש"י, אחרי השר ממנה התמיהות אשר העמים עליה בעל הכרם. ונחל בתמיה האחרונה שכתב וז"ל: ולא עוד אלא מה ענין ספור עשיית כלי זכוכית בוערת (ברענגלאז) בפיוט ויוצר! ? ע"כ. אמנם כבר הראתי במאמרי על הפייטן קליר (הערה 30) שכבר היה מנהגו להעמיד בפיוטיו איזה דברים הנודעים לו מבחינות ונסיונות אנשי המדע בחכמות העולם. וביחוד העירותי שם על דבריו בפיוט של גשם (ד"ה אקשטה כשל אות כו'). וז"ל מראה הקשת כעששית במים, מנה כל יבינו כח מולד מים. מַרְאָה כָֿל מַרְאֶה וּמַרְאָהּ כְּמַרְאֶה מָיִם. ע"כ. ובפירוש הרב רו"ה שם כתב, דבר זה מבואר בספר שער השמים מ"א פ"ז ובספרי חכמי הטבע שאם תקח כדור מלול העשוי מזכוכית ותמלאכו במים ותתלנו כנגד השמש בגובה משוער, תראה מנגדו כל המראות הנמצאות בקשת. מראה כל מראה וכו' גם זה מבואר בספריהם כי עיקר כל המראות בקשת אף כי אין לקשת שום מראה והוא כמראית המים המשוללים גם הם מכל מראה

נמצא ב' פעמים במקרא (דה"א יא י"א: כ"ז ל"ג) והוראתו כמו שם התאר חכם רק בהוספת ני, על משקל פלוני אלמוני. ויהיה א"כ כאילו מתאר את ספרו בשם „חכם שבתי" — וגם בלי חיבור שם חכמוני לשבתי זר הוא מאוד לקרוא את הספר בשם חכם או מה שהוא הוא „חכמוני". ומפני זה הטעם בעצמו רחוקה מאד בעינינו הנוסחא של פלארענץ חכמוני, רק תחכמוני, כפי שתי נוסחאות הישנות של פארמא, וכפי הנראה גם כפי נוסחת פארים. ובעל הכרם חשב לו לחכמה להחריש פה מנוסחת פארים, אף אם בכל שאר המקומות יעיד עליה אם יש בה איזה שינוי או הסכמה. אכן שם תחכמוני לספר זה יצא עוד שתי פעמים בדברי ר' שבתי וזה ג"כ בשתי הנוסחאות של פארמא. היינו קרוב לסוף ההקדמה „ולימדתי בביאור בספר הנקרא תחכמוני" וכו'. ואחרי סיום ההקדמה מתחיל „זה ספר התחכמוני". והנה שם זה משקלו שם מפשט כמו כל שמות התארים אשר תחלתם אות ת' ע"ד תחבול, תנחום. ונמצא במקרא יושב בשבת תחכמוני. (שם כ"ב ח'). והוא תחת חכמוני שבד"ה, וזו מן השינויים שבין זה לזה. ושם פירשו הראשונים ומתרגם ארמי בראשם שמושב על שבת ר"ל מקום העוסקים בדברים מחוכמים. ועד"ז כוון אליו ר' שבתי וקרא את ספרו או גם ס' יצירה בעצמו בתחלה ואח"כ גם פירושו עליו בשם תחכמוני, בעבור שעסקו בעניני החכמה הנשאה על הבורא והבריאה. ומבואר בס' יצירה במשנת עשר ולא תשע, „הבן בחכמה וחכם בבינה." אך עוד יהיה זר מאד להוסיף על שם מפשט זה שם עצם הפרטי של המחבר ולקרוא את הספר „תחכמוני שבתי". ואף כי המחבר עצמו יתן לספרו שם מורכב כזה, והיה נראה כאילו הוא בעל החכמה. כי אמנם גם זה ברור אצלי עתה אשר כל התחלת ההקדמה בעינה היא נכונה רק כפי שתי הנוסחאות של פארמא, וקרוב הוא כי כן גם בנוסחת פארים. „אחר ס' יצירה והוא הנקרא ס' תחכמוני לפנת פענח". ואח"כ המחבר בעצמו קרא בשם זה. אולם לפי נוסחא זו תפול בלא זה כל ההרכבה של תחכמוני עם שבתי, שהרי „לפנת פענח" מפסיק ביניהם. הן אמנם אני בעצמי שיערתי מלפנים כי מלת "תחכמוני" אין פה מקומה. אך עתה ראיתי כי אין להשמיטה וכמו שיבואר להלאה (סי' ז') ולפי"ז בהכרח אין אופן לפרש השם „שבתי" רק כמו שפירשתי אותו שהוא ראשית הר"ת מן ד' חרוזים הראשונים.

ו) וכנגד זה שיער בעל הכרם שם על נכון, כי פירוש רב סעדיה על ס' יצירה הנדפס במנטובה ומיוחס לגאון בשקר, מלוקט כלו מפירוש ר' שבתי, ובהשכל חיזק שם את מליאת החכם החוקר הנכבד מהור"ר

*

בחרוז שחת ירדו חיים, והיה נראה בעיניו כי פעל ירדו בלי קישור עם ל׳ אחריו או קודם לו הוא זר, אחרי כי במקרא הוא לרוב עם אל או ל׳, ולכן הוסיף לו אות ל׳. וחשב עוד לכוון להשתמש בלשון המקרא תורידם לבאר שחת (תהלים נ״ה). והיה אצלו פשוט לכתוב לבאר שחת ירדו, ולא היה יודע כי המחבר היה צריך לאות ש והוכרח לכתוב בלא קישור ל׳. האמנם מצא פעל ירד ג״כ לא מעט במקרא בלא ל׳ כמו ירדי בור, כמה פעמים בתהלים ויותר עוד בספר יחזקאל. וכן ירדו בקעות (תהלים ק״ד) ירדו תהומות (שם ק״ז). אכן גם מלת שחת בעצמה נקשרה פעם עם פעל ירד בלא ל׳. פדעהו מרדת שחת (איוב ל״ג). וכן אצל שאול הנרדף עם שחת, נמצא לרוב עם ל׳, אך לפעמים גם בלא ל׳, כמו ירד שאול (איוב ז׳). יותר מזה, נמצא פעם קשר כזה במקרא אשר ברור כי בלשון המקרא ההוא השתמש פה המחבר, והוא ירדו שאול חיים (תהלים נ״ה) ור׳ שבתי רק הפך הסדר וכתב שחת ירדו חיים, כי לאות ש׳ היה צריך, והיה יכול להשאיר מלת שאול בעינה, רק רצה בקללה יותר נמרצת. ושחת קשה משאול — ואחרי כל אלה לא נוכל לקרוא בראשי החרוזים רק הושד מאורס, או אם נצרף גם החרוז של ניב שפתותיהם, כפי הנוסחא גם בקובץ אחד של פארמא, נקרא הנושד מאורס. ובנה לו המחבר כפעל חדש מפעל זה אעפ״י שהוא קצת זר, ונמצא כבר במקרא כפעל כזה, אמר שדוד נְשַׁדֻּנוּ (מיכה ב׳) וגם הוא זר בבנינו, יעויין במפרשים ושרשי רד״ק. — ואם נבחון עוד ונראה רצון המחבר להעירנו על שדידה זו כפעם בפעם, כי בהקדמה בלתי חרוזית כתב, על אשר גרמו העונות והגלתי (כנראה קריאת הרב גייגער) מעיר אורם ע״י חיל ישמעאלים וכו׳ ואני שבתי נפלתי בערכנו כו׳. ובתחלת ס׳ רפואות כתב זה, ספר... של רפואה שתקן שבתי הנתכנה דונולו בר אברהם שהוגלה מעיר אורם (כ״ה שם); לא נתפלא וגם נסכים כי מלא לכוון לארוג גלות זו גם אצל חתימת שמו ושם אביו וכנויו בראשי החרוזים, ומזה ע״ד שחתם בתחלת ס׳ רפואה רק במקום "שהוגלה" כשם פה הושד או הנושד.

ה) וככה אחזיק בדעתי כי שם „שַׁבְּתַי" בתחלת הקדמה חרוזית אחרי המלות „ס׳ תחכמוני צפנת פענח" הוא רק רושם של הסופר הראשון אשר עמד רק על ראיות שם זה לבד בראשי ד׳ החרוזים הראשונים. אך בנוסחת פלארענץ כתוב „ס׳ חכמוני שבתי" ופשוט הוא אצל רשד״ל לפרש וז״ל. ר״ל ספר חכמוני של ר׳ שבתי ע״כ ובעל הכרם חמד בא אחריו למלא את דבריו. אך עיון מעט יאלפנו כי לא יתכן בשום אופן לתאר כן שם הספר. חכמוני הוא שם עצם פרטי לאדם,

היא המאוחרת ומשובשת יותר. ונוסחא של פאריס עומדת בנתים. והסופרים המאוחרים הרשו להם לשנות הלשון כפי אשר דימו הם ליותר מדוקדק וצח, ולא ידעו כלם כי המחבר נדחק לפעמים בראשי החרוזים בעבור הצטרכו לאותיות של שמו וכנויו וקורותיו, או בסופם להתדמות הברות די או ני. וזה אנו רואים בחרוז „וינקום נקמתי מהם". הסופר של פלארענץ הרשה לו לשלול הוא"ו מן וינקום. יען מה? יען היה לפניו שיבוש בתיבות הקודמות, שופט צדק ודן דיני, וכפי זה לא נשלם לו נושא המאמר, וחשב כי החרוז הבא ישלימהו, ודימה לשלול בנקל הוא"ו מן וינקום, כלומר שופט צדק ודן דיני הוא ינקום וכו'. אך הנכון בנוסחת פארמא „שופט צדק ידין דיני." וכן בנוסחת פאריס. אך שם עוד שיבוש „ידין דין דיני" ונשלם המאמר. ומוסיף „וינקום נקמתי" וכו'. וכן הוא בהכרח כי לוא"ו השניה של דומלו היה צריך. ובזה הכל מודים. — וככה בחרוז המתחיל באות יו"ד של שבתי מקיים „אם יכתבהו בשמי שיותיהו בחידי." כן הוא בשלשת הנוסחאות רק בשיבושים קלים ושונים. ועל נכון תיקן הרב גייגער, כי גם אני לא שמתי עין אז על שווי כל החרוזים הראשונים עד „חזק" הראשון בהברות די. רק הסופר של פלארענץ אשר לא הבין הוראת המלות וגם לא שיווי החרוזים, הרשה לו לשנות ולכתוב „בשמי שבתי." ונוסחא זו היא המתוקנת יותר בעיני בעל הכרם שם, ואמר כי כל שלשת הנוסחאות משובשות. וכתב בהערתו כי הברות הד' והת' קרובות במבטא בני איטליא. וזה במחילה מכבודו אפס ואין. מעולם לא חרז גם איטלקי תי עם די, גם אם היתה הת"ו דגושה ואף כי ת"ו רפויה. ובעל הכרם מביא עוד ראיה מן החרוזים להלאה ידי עם אבותי. אך גם זה רק בנוסחא של הסופר מפלארענץ, אשר בחר במלה מורגלת תחת בלתי מורגלת. ובשלשת הנוסחאות על נכון במקום „אבותי" יולדַי. — וכן אני אומר אודות מלת אורם, אשר העיד החכם לאזיכיאו כי בנוסחת ס' רפואות של ר' שבתי בעיר פלארענץ נמצא ב' פעמים אורים ביו"ד אחר הרי"ש, ורצה לבנות על זה דיק. ולענ"ד ברור כי הוא רק שיבוש הכותב המאוחר אשר רצה לכתוב תיבה מלאה כמנהג. וגם בזה נוסחאות פארמא בהקדמה בלתי חרוזית נכונות יותר, אורם. ואולי מאשר ראה המאוחר הניקוד המשובש בקודמת אורֵם, הרשה לו כבר להוסיף יו"ד לסימן הקריאה של הציר"י. והראיה הגדולה על כל זה, כי בחתימות שם המחבר בראשי החרוזים נמצא על הסדר תיבת מאורם בלא יו"ד. ולא נמצא שום חרוז, בין ראשית חכמה ובין סוֹדות ספרים, ובזה שוים כל ארבע הנוסחאות.

וכן בלי ספק אללי קרה לאחד משני הסופרים המאוחרים השיבוש

כ"י, והיא מועתקת משתי נוסחאות אשר בשני קובצים שונים באוצר הספרים של עיר פארמא. וזה ר' הלל איש נאמן ומבין במלאכתו. אכן כפי הנראה, בעת השוה העתקתו מקובץ אחד עם הקובץ השני נשמטו ממנו איזה שינויים קטנים והם באים עתה לפנינו ע"י הגביר ר' יעקב הלוי שהעתיק עוד הפעם בעבור רשד"ל הקדמה זו מקובץ השני בפארמא (ע' כ"ח שם). ועכ"פ יש לפנינו כעת העתקה נאמנת ע"י שני יהודים נאמנים משני קובצים שונים, ושניהם ישנים מאד. קובץ 399 (אצל די רוסי) הוא נמשך מאה הי"ג למספרם ויושנו בערך ת"ר שנה, וקובץ 417 שם משנת 1433 למספרם ויושנו תכ"ג שנים. ובעבור כל אלה אחזיק ג"כ בדעתי אודות חתימת שמו וקורותיו בראשי החרוזים, וכי נכון לקרוא הישד או הנושר מאירם, ר"ל שודד ונגזל מעיר הנקראה כן. ורבו החוקרים לעזוב זו הקריאה, אחרי העיר חכם אחד נוצרי מלומד בלה"ק, במכתבו אל ידידנו מהר"שד"ל, כי כפי נוסחאתו אשר העתיק לו באוצר הספרים של פלארענץ, נכון לקרוא הנולד מאירם. ועל זה הסכים הרב רשד"ל נ"י. ומי שמע אלה מדברים ולא יאמר כדבריכם כן הוא? ולכן נמנו וגמרו על קריאה זו (ע' כ"ח ח' ז' b. 47, 48). ואתפלא על כי הלכו כלם אחרי השערת איש לעיר אשר עם כל למודיו בלשון יהודית, עוד ספרים הכתובים בלשון ההוא כמוזרים נחשבו לו, ולא הורגל עוד להכיר הרגש בין אשר יכון ואשר לא יכון לדבר כן. זה שמואל דוד אשר באמת שפה עברית חיה בפיו ובעטו כמו בפי ובעט שמואל הרואה ודוד המלך גם למשוררים, ירא קריאה בלתי נכונה כזאת ויקבלנה ויחזיקנה? וכן החכם החוקר ומליץ מפואר מהור"ר שניאור בעל כ"ח החדש, לא ראה פה אף אור אחד בהיר. מי שמע ומי ראה עוד להביא פעל ילד ביחס על המקום, בקשר עם אות מ' אחריו? ואות זו בראש שם מקום תורה תמיד על הפרידה ממנו. אכן בעת הולדת איש, יבא במקום הולדתו ולא ממנו יולד. ואין חיבור כזה גם בשום לשון אחרת. וביחס אל המולידים יבא תמיד בקשר עם אות ל' „אשר יולד לו." רק פעם אחת יוצאה מן הכלל תבא אות מ' אחריו. והנולד מהם (עזרא י' ג') ואולי גם שם הפירוש על ההולדה והפרישה של הילדים ואמותם. יעו"ש. אך ביחס אל המקום לא נמצא אף פעם אחת ולא יוכל להמצא. חפשו נא קוראים בכל ספרי תנ"ך וגם בספרים מאוחרים אם תמצאו כי יאמר על איש, נולד ממקום פלוני, ולציון יאמר איש ואיש יולד בה (תהלים פ"ז) ולא ממנה — ולכן ברור הוא בעיני כי הנוסחא היותר קדמונית ולכן גם יותר נכונה בהקדמה זו של ר' שבתי (אף אם גם בה באו שיבושי הסופר אך עכ"פ לא בכוונה ממנו) היא זו של פארמא. וזו של פלארענץ

השמיטו אותיות ראשונות והעמידו רק האחרונה והיינו במקום אבן או בן, רק אות ן' לבד. ואסקולאף כנוי לרופא מומחה (ע' למעלה סי' ב') ונקרא גם זה הרופא בקיצור אס"ף. ובעבור שלא היו מצויים עוד בזמן ההוא רופאים יהודים, נוסף לכנויו היהודי, ר"ל רופא יהודי, וחיבורו הוא נקרא ספר רפואות. ויש להשוות שם תאר זה היהודי, עם שם התאר ר' יצחק הישראלי, וגם הוא היה רופא ובאוצר הספרים של רד"א נרשם בין כ"י ס' רפואות כו' והרוב מהחכם יצחק ישראלי הרופא. ואולי היה לו תאר ישראלי ג"כ מטעם הנזכר. יותר מזה, אולי אסף (כפי שיערנו פירוש שם זה) היהודי, הוא בעצמו ר' יצחק הישראלי, וספר רפואות של זה הוא בעצמו ס' רפואות של זה וצריך לעיין בשניהם, שנמצאים יחד באוצר הספרים של אקספארד. ונוסיף עוד השערה אחרת כי אולי אסף היהודי הוא ר' שבתי דונולו הרופא הנודע, אשר רש"י ז"ל מביאו. וקצת זכר לזה, מה שהבאנו למעלה (סי' ב') כי אסף קורא לחכמי יון מקדונים וכן ר' שבתי במקומות שונים מספרו ולא מצינו עוד נקראים כן בספר אחר. — ועוד זאת. ר' שבתי משביע בהקדמתו לפי' ס' יצירה כי יקראוהו בשמו שקראוהו יולדיו, וחשבנו מכבר כי נקרא מלפנים רק בשם כנויו דונולו. ועתה נסתפק אם לא קראוהו מתחלה בסתם בשם רופא יהודי, או מה שהוא הוא, אסף היהודי. ואת כל אלה הבאתי למשפט לפני דורשי קדמוניות אשר להם יד ורגל באוצרות הספרים הנזכרים. — —

7) ואחרי כי באנו אל ר' שבתי דונולו, נאמר עליו כי עכ"פ גם הוא אשר כתב ספריו בתחלת מאה החמישית לאלף החמישי, חיבר כבר ספר רפואות בפ"ע בלשון יהודית, וכפי הנראה מבלי התלות אותו מאומה באשר נחוץ לדעת ליודעי דת ישרון, רק בעבור „כי נאה לרופאים החכמים והאומנים לידע" וכו' (כ"ח ח"ח צד 97). ואחרי זכרנו שמו הטוב נעיר עליו פה רק מאשר העירונו עליו בפעם ראשונה, ויצאו דברינו לאור במחברת מלא חפנים מהרב החכם מהר"א גייגער נ"י, ובאו לידו ע"י ידידי החכם הגדול החוקר המופלא דר' צונץ, ושם בהקדמה העברית של ר' שבתי מצאתי חתימת שם המחבר עם שם אביו וכנויו ואשר עבר עליו, ורק למען החכם צונץ העתקתי הקדמה זו לפי' ספר יצירה, עם הערותי זה כמו עשרים וחמש שנה. והרב גייגער הוקירני לכנות אותי בר"ת, ח"פ ר"ל חכם פולני. וכה יעמיד שם זה אחרי כל הערה והערה ממני. — ואומרה כי עוד גם עתה אחזיק הנוסחא אשר בידי לנכונה יותר, ואותה העתיק הרב החכם מוהר"ר הלל קנטוני נ"י למעני ושלחה אלי ע"י ידידי הרב החכם הגדול החוקר המופלא מהרשד"ל

לאיש מישראל, לא בספרים המאוחרים לספרי תנ"ך ונקראים חיצוניים, ולא בספרי יוסף הכהן אשר בהם נזכרו שמות הרבה של ישראל, ולא בספרי המשניות והתלמודים ומדרשים ולא בכל הספרים עד היום, ולא נודע בכל תפוצות ישראל לארצותם. — ושם תארו **היהודי**? מי שמע מי ראה כזה, לתאר עצמו או זולתו מאחב"י על חיבור ספרו, בכנוי מפליא כמהו? ומי מזולת מרדכי היהודי, הולך להוסיף על שמו העצמי כי הוא יהודי? והנה ברשימה של רד"א נדבק עמו גם ספר של יוחנן הירחוני. וגם תאר זה הוא קצת בדרך חידה. אך נוכל לומר כי היה מעיר לינעל אשר איזה מסופריה קראו עצמם בשם ירחי וזה בשם ירחוני. אכן הוראת שם התואר יהודי נשאר סתום וחתום. ולא אמנע מהציע לפני הקוראים השערות שונות והם יבחרו ולא אני, ולא אפחד פן יגורו עלי עזים להתראות כמתלוצצים ומתרוצצים בקרבם. — אולי נוכל להשיב על שתי השאלות ביחד, כי היה זה איש יהודי מתגורר בארצות היונים, ושמו היוני איסופוס, כשם הנודע אצלם לאיש ממשל משלים ביונים קדמונים, והיהודים אשר שמה קראוהו בלשונם אסף, כי אחשוב אשר השם איסופוס בעל המשלים הנודע כבר ליונים כמאתים שנה ויותר לפני חרבן בית ראשון, הובא להם מארץ קדם, והוא שם אסף בעברית. והוסד מתחלה בעברית לאיש אשר החל לאסוף דברי חכמה על ספר. וכמו שקראו בזמן מאוחר לכותב ספר, מחבר, בעבור כי חיבר דברים הנפרדים בשפת איש ובאים והולכים בזא"ז, והעמידם ביחד על לוח אחד, כן קראו בזמן קדמוני לאיש כזה אסף, כי אוסף רעיונות נפרדים ומקבצם יחד על ספר. ואחרי היה מפורסם שם תאר כזה לכל כותב ספר. קראו כן גם היונים לבעל המשלים הקדמונים אשר להם, כי אסף משלים הרבה, והוסיפו התנועה ו"ס בסופו כמנהגם. וזה אסף היהודי מזמן מאוחר הרבה שהיה מתגורר בין היונים בזמן אשר לא היה נוהג עוד שם כזה אצל העברים בארצות אחרות, ולכן סמנוהו הסופרים לדעת כי איננו מעם יון ואמונתם, רק הוא יהודי —. ויש להסתפק עוד כי אפשר כתב אסף זה דבריו בלשון יונית, וקראוהו היונים כבר אצלם אסף היהודי להבדילו ממחברים של עם יון —. ויש עוד השערה אחרת ולא אעצור מהגיד גם אותה. כי אס"ף הוא שם נתקצר מן אסקולאפ (כן הוא בלשון רומי) והיינו כי באה רק התנועה הראשונה א"ס והאחרונה אות פ', ואותיות ק"ל שבנתים נשמטות. וכענין זה נתקצר בתלמוד שם גסקלגוס או קסקלגוס מן קאיוס קאליגולאס (ע' ערך מלין אנטונינוס סי' ז'). ובימים המאוחרים מצינו קיצור שם העצם ע"י השמטת אות האחרונה לבד כמו הרא"ש מן הר"ר אשר ז"ל. והספרדים קצרו להפך,

(כרם חמד חלק ח' צד 97.b). — ארתחששתא. הוא ארטאקסערקסעס מלך הראשון של הפרסיים החדשים, הנקרא בתלמוד בשם אריוך [עיין עליו בערך מלין). והיה בימי רב ושמואל. והכוונה כי בתחלת ימי הפרסיים החדשים הוחלה חכמת הרפואה של היונים להתלמד ולהתפשט בפרס. האמנם אבולפראג בספרו על משפחות המלכים יספר לנו אצל הקיסר אורעליאן כי נתן את בתו לאשה אל שבור מלכא [והוא בן המלך אריוך או ארתחששתא] ובין השרים אשר שלח אורעליאן עם בתו היו גם רופאים יונים, ומהם נתפשטה חכמת הרפואה בפרס כפי לימודי היפוקראטיס ע"כ. והנה גם אסף היהודי אעפ"י שמזכיר ארתחששתא, הוא מוסיף מלות ואח"כ נתחדשה בהם דעת הרפואה". ולאות על זה, שכבר נמצא בימים ההם ובארץ ההיא בפעם הראשונה חכם גדול ומפואר בתלמוד שהיה ג"כ רופא מומחה ומצויין, והוא שמואל ראש האמוראים הנקרא ג"כ חכימא דיהודאי. והיה חי בימי המלכים אריוך ושבור בנו. ומצאתי ברשימה הראשונה [לא באחרונה הנקרא בשם קהלת דוד כי שם נתקבל הרבה] של אוצר הספרים להגאון מהור"ר דוד אופנהיים ז"ל, בין כ"י (אות ר') ז"ל, „רפואות אסף ויוחנן הירחוני ומאותות התחלואים מקדחת ומשחין ממלאיתו. ומשימות וסגולות לכל ענינים ותיקון רופאים מה שראוי לאכול בכל חדש, ואותות שהראה הש"י לעזרא, ושמות החלאים ומהדפ' [מה רפואתם?]. ק"כ עיקרים וסגולתם ושרשים ורפואתם, ולעשות הסם חיים הנמצא ברומא המועיל לכל חולה, ומשקה שעשה שמואל ירחינאה לר"י הנשיא, וקפיצת הדרך בשמות לאבן עזרא [?] וקמיעות וכו'. כ"י ישן מאד על קלף ואותיות מרובעות" ע"כ. והקורא יראה כי נתערבו עם דברי אסף גם דברי יוחנן ועוד דברים מאוחרים ומחברים אחרים עפ"י שמות וקמיעות. — אמנם מצאתי עוד ברשימת הספרים ליהודים של החכם וואלף ח"ד (במפתחות נרשם בטעות שם אסף בח"ג] סי' שמ"ע וז"ל. אסף היהודי (**Hebräus**) ספרו על ד' יסודות ומהות העולם (קאסמאגראפיה) ואיכות הדברים, נרשם מאת לאמבעאוס בביבליאטעק החדשה שלו צד 275. ואמר כי הוא נמצא בין כ"י באוצר הספרים של המלכה בעיר פאריס. ולא ידעתי עוד מי הוא. ע"כ.

ג) והיה מספיק כל זה כבר, לתת ענין לפני החוקרים בקדמוניות הסופרים והספרים ומבני עמינו, לענות בזה ולדרוש היטב, אולי ימצאו יותר על זמנו ומקומו, לולא הניעוני עוד רעיוני להעיר את הדורשים על זה הגבר הקדמוני, מה שמו ומה שם תארו כי נדע. כי שמו העלמי כבר פלאי ומפליא. אסף? מעת נחתמו ספרי קדם לא נמצא שם זה

להסתפק מאד אם כתב אסף ככל הדברים הקודמים, ויתכן כי רק הסיום היה נמצא גם אצלו, היינו כי לאחרי זה של עוות הלואר אצל נערים אין רפואה רק במכות אש אכן מלאכותו עוד מוזכר אצל מאוחרים מעט מראב"ן, ומדבר רק בטבעי הארצות ותוצאותם, בלשון מובן וצח, ומשתמש בספרי הרפואה של יונים קדמונים. וז"ל הרד"ק בפירושו (להושע י"ד ז'). וראיתי בספר אסף הרופא כי יין לבנון ויין חרמון ויין הכרמל ויין הרי ישראל וירושלים ויין הרי שומרון ויין הרי כפתור מצרים [אי ליפערן אשר היה אז תחת יד מצרים] אלה היינות הם עליונים על כל מיני היין, לריח ולטעם אף למרפא ע"כ. ובשער הגמול לרמב"ן (ד' וויניציאה דף ק"ב רע"א) ובספרי הרפואות ליונים קדמונים וכן בספר אסף היהודי יספרו, כי אספקלנוס חכם מקדוני וארבעים איש מן החרטומים מלומדי הספרים, הלכו הלוך בארץ, ועברו מעבר להודו קדמת עדן למצוא קצת עצי הרפואות ועץ החיים, למען תגדל תפארתם על כל חכמי הארץ. ובבאם אל המקום ההוא ויברק עליהם להט החרב המתהפכת, ויתלהטו כלם בשביבי הברק ולא נמלט מהם איש. ותשבות חכמת הרפואה מן הגוים ההם ימים רבים, עד מלוך ארתחשסתא המלך, ואח"כ נתחדשה בהם דעת הרפואה ע"י הנקובים בשם במלאכה ההיא. עכ"ל. ולמען לא יעיר הסיפור הזה איזה ספק באמתתו, מוסיף הרמב"ן שם וז"ל: וכל אלה דברי אמת גלוים ומפורסמים גם היום, כי רבים מאנשי הארץ הלזו ארצה בני קדם, יראו מרחוק הלהט המתהפך עכ"ל, אולי ראו מרחוק איזה הר מבריק אש, והאש דולגת הנה והנה, ויש הרים כאלה בגבולי הודו ופרס. ונעיר עוד על איזה תיבות בגוף הסיפור הזה של אסף. „אספקלנוס" . אין ספק אצלי שנחלפו האותיות וצ"ל אסקלפיוס, וזה שם בנוי מלשון היונים אשר אצלם נודע הראשון שהבין בחכמת הרפואה היה נקרא Ἀσχληπιός ולא נעשה לאליל עד אחרי הומירוס המשורר, והרופאים מזרעו נקראו עוד על שמם אסקלופיאדאס, ולהם יחשב גם היפוקראטוס, והיו מתחלה רק חברה נבדלת של כהנים ורופאים ביחד, וזר לא בא בתוכם, רק בזמן מאוחר נלוים אליהם גם רופאים זרים ונקראו ג"כ על שמם, ואסקליפיוס ר"ל רופא מומחה — „חכם מקדוני" הוא כמו יוני. ונראה כי מן אלכסנדר המקדוני ואילך, אשר בא לאסיא, קראו שם לחכמי יון גם בשם מקדונים, ומשם נתפשט שם זה לשאר ארצות. ור' שבתי הרופא כתב בהקדמתו לפי' ס' יצירה וז"ל „ולא שלותי עד אשר כתבתי ספרי יון ומקדון כו' „ועם כל ספרי היונים והמקדונים". (ע' מלא חפנים ל"ד 31, 32). ובתחלת ס' רפואות כתב ר' שבתי וז"ל, לרקח המרקחת כחכמת רופאי ישראל [או ישמעאל] ומקדון

אך קרוב אצלנו מאד שגם הוא נחסר רק ע"י השמטת איזה סופר ישן, וזה רק ע"י שנשנו פה איזה פעמים מלות „יש שגומר הילוכו" וכו', והי' כתוב שם גם זה „יש שגומר הילוכו לשתי שנים כגון מאדים" ע"כ והוא ג"כ כפי תוכניים קדמונים, ועל השנות הדברים נשמטו תחת עט סופר מהיר ונמהר במלאכתו. ומצאתי אח"כ בספר אות אמת, והוא מביא לפעמים נוסחאות ישנות במדרש, וכתב במקום הזה וז"ל: „אלא לסוף שנה ל"ל אלא לת"פ שנה" ע"כ. והרבה נלמוד מזה, שלפני בעל אות אמת היתה עוד נוסחא נכונה „לסוף שנה" והוא הגיה בשיבוש כפי הנוסחא המשובשת שלפנינו, ולפי"ז יתכן מאד שבנוסחא הראשונה לא היתה כתובה בדברי המוסיף הראשון מלת „ומאדים". ועפי"ז ידע היטב גם המוסיף מלות „חוץ מכוכב" וכו', עתי המהלכות בקירוב כפי זמנו, רק שהי' לפניו במדרש זה השיבוש הקטן שלפנינו „כגון כוכב חמה" וכו' ולא כוכב וחמה ועוד השמטות כאשר הגהנו על נכון. והמוסיף השני שכתב „ובעי שאלה וכו'" טעה גם בדברי ר' אפס, גם בדברי המוסיף הראשון. וכל זה יקר אצלנו לעמוד על דברי רז"ל ולהשיבם אל אפנם. ועכ"פ הרווחנו לראות ידיעה הנכונה של ר' אפס סופר ותלמיד חבר לרבינו הקדוש, בזמנים של מהלכי כוכבי לכת וכפי תוכנים קדמונים ותוכני דורו, ולימד אותם בדרום לרבים.

ועוד יש בריתות בתלמוד מענינים האלה של מהלכי השמש והירח, כמו המאמר נולד קודם חצות וכו' (ר"ה כ': ב') וכדומה הרבה. ונשארת לנו ברייתא דשמואל ופרקי דר"א. ובזמן מאוחר ספרי עיבור אצל הגאונים, וספרי העיבור לר' אברהם בר' חייא הנשיא ויסוד עולם וכמוהם. וספרים המדברים בחכמת המדידה והחשבון הנצרכים לדיני עירובין וכלאים, והיו נמצאים מהם בברייתא דמ"ט מדות כאשר בררתי זה היטב במקום הנאות לו. אכן גם מבלי חיבור לעניני הדת היו נמצאים כבר לרז"ל הקדמונים מאמרים במדעים שונים (ע' ערך מלין שם).

ב) והיה עוד ספר רפואות ישן מאד מיוחס לאסף היהודי. ובעבור שלא ראיתי עוד זכר לו בספרי החוקרים, אמרתי לרשום ממנו פה מה שמצאתי אודותיו. הראשון אשר יזכירהו הוא הרא"בן ז"ל הקרוב מאד לדורו של רש"י ז"ל, בספרו (ס"ס ר"ע) וז"ל וכן פי' מר רב האי גאון בזמן שאשה באה מן הנהר, ונתנה פת לבנה או חלב להניק בלא נט"י יש רוח רעה שבתא שמה ומזקת לנערים וממיתת ומפרקת הצואר, ושמו של חולי זה קורין לו בלשון לעז שטרניידוסין (?) ואין לו רפואה אלא במכוות אש וכן פי' אסף היהודי בספר רפואות עכ"ל. ולא נמהר לשפוט מזה כי דבריו היו רק מענין בעלי סגולות ורוחות רעות, בשגם יש

*

שם מגיה אחד בפנים הספר וז"ל „ובעי שאלה [כמו צריך עיון של האחרונים] שנגה מהלכת לעשרה חדשים ומאדים לשנה ומחצה" ע"כ. אולם גם רשימות המגיה הן רק כפי אשר חשבו התוכנים בזמנו. וכפי פליניוס מהלך נגה שמ"ח יום, ולפי יש"ע שנה בקירוב, וזה המגיה המעיטו כבר עד י' חדשים ולפי תוכני זמנינו הוגבל יותר עוד עד רפ"ד ימים — ומאדים, כפי פליניוס שתי שנים וכפי יש"ע שתי שנים פחות ל"ח יום וקרוב לזה כפי תוכני זמנינו, אך זה המגיה המעיטו יותר עד שנה ומחצה. ועוד זאת. הוא שואל שם רק על מהלכי נגה ומאדים ולא על כוכב (מערקור) שמהלכו ג"כ רק קרוב לשנה כפי הקדמונים. ונראה כי השואל הזה טעה בכוונת המאמר „חוץ מן כוכב נגה ומאדים", כי חשב מלת כוכב מחוברת לנגה, ר"ל כוכב שלנגה, ובאמת הכוונה כי מן שלשת הכוכבים אשר האחד מהם נקרא כוכב (מערקור), והשני נגה (ווענוס) והשלישי מאדים (מארס) לא נחשבו שנות מהלכם בדברי ר' אפס. אולם אין ספק אצלי כי גם כל אלה התיבות „חוץ מכוכב כו'" עד „לת"פ שנה" נוספו גם הם מאיזה כותב מאוחר, אל דברי ר' אפס, אע"פי שנמצאו גם בילקוט („ובעי שאלה" וכו' לא נמצא שם). ואשר הניעהו להוסיף זה בעבור שכפי דמיונו היו חסרים לו בדברי ר' אפס רשימות המהלכים של אלה הג' כוכבים. אכן ראה פלא בילקוט יש פה הוספה של שתי תיבות קטנות. ומהן לבדן נלמוד כי ר' אפס ידע יותר הרבה לנכון זמן מהלך הכוכבים כפי תוכני זמנו, מאשר ידעו שני המגיהים, היינו הראשון המוסיף „חוץ מכוכב" וכו' והשני המגיה „ובעי שאלה" וכו', כי במקום שכתוב במדרש, יש מזל שגומר הילוכו לי"ב חדש כגון כוכב חמה, כתוב בילקוט וז"ל ויש מזל כו' לי"ב חדש זה חמה וכן כוכב. ע"כ. ולפי"ז לא חסר עוד זמן מהלך של מערקור כאשר דימה המוסיף הראשון, רק בהפך כתב על נכון כפי פליניוס ויש"ע שזמן מהלכו קרוב מאד לזמן מהלך של חמה, כמו שנה, אעפ"י שאינו כן לפי תוכנים אחרונים. — ונראה עוד ברור שגם לפי נוסחת המדרש שלפנינו הכוונה היא כמו לפי נוסחת הילקוט, כי לכאורה יפלא למה מוסיף המדרש מלת כוכב למלת חמה, ולא כן בשאר כוכבי לכת? ולכן אין ספק כלל שחסרה רק אות וא"ו ול"ל כגון כוכב וחמה, ר"ל שני אלה כוכבי לכת, (מערקור אונד זאננע) גומר כל אחד הילוכו לי"ב חדש. — ואם זה נכון, מה שהוא באמת, נראה להגיה עוד, שנשמטה מלת נגה פה ול"ל כגון כוכב נגה וחמה, כי שלשה אלה נרשמו מקדמונים שזמן מהלכם שוה שנה שלימה או בקירוב גדול, וחושב אותם כפי שיעור אורך זמנם יותר. מהלך כוכב קרוב לשנה, ונגה קרוב יותר וחמה שנה שלימה — ולפי"ז היה חסר עוד רק מהלך מאדים לבדו.

ב"ה.

נשלחו אלי מקרית מלך רב ווין כמה קונטרסים מספר חדש הנדפס שם כעת, ושמו **אוצר חכמה** להחכם המפואר החוקר הנכבד ומנוסה בחכמת הרפואה דאָקטאָר דער מעדיצין מהור"ר יוליאוס בר"ש נ"י לחוות משפטי עליו, ואם ייטב בעיני לא אמנע מהודיע זאת לרבים. ובשגם קטנתי מאד מכל הידיעות הנצרכות להוציא לאור משפט חרוץ על ספר רב האיכות כזה, לא יכולתי בכל זה לעצור במלים, ולהגיד לאדם ישרו ויקרתו ותועלתו, ורוב שמחתי באשרי לראות לעת זקנתי עוד הפעם, יסודי מדעים רבים ושונים כפי אשר נחקרו ונכתבו עד דורנו זה מחכמים מצויינים איש איש באשר שקד עליו, כתובים על ספר בלשון יהודית כפי אשר נכתבה גם היא להגיד בה כל מערכי לב והגות תבונה. ומעל רב הוא גם למבין גדול למצוא לכל רעיון ומחשבה וגם לכל המצאה חדשה, מלות ומליצות הראויות להן, בשפה קדמוניה הנדברת בעוד היו כל החכמות בימי עלומיהן. — וכפי זה תגדל התודה מן הקוראים למחבר זה, ונאוה לו התהלה כי הצליח במלאכתו מלאכת חושב בחכמה ובתבונה, להציג לפנינו קובץ המדעים בקיצור נמרץ, בסדור יפה כליל בהדרו, ובשפה ברורה כמו נדברת ונמרצה עוד עתה. ואם גם נמצאו בו עוד איזה מלות מלאכותיות נבדות ולא עוד טעמן בהן אחרי הורקו מכלי זרים, מעט מזער הן. ואחרי הרגל נראות כאזרחיות ונודעות בנקל לקוראים, ולא תפרשנה גם ענן קל על פני האור היוצא מן הספר בכללו.

א) והנה מאז הוחל לכתוב ספרים ליהודים, אחרי השלמו כתבי קדש, לא עברו שנים ושלשה דורות אשר לא נכתבו ספרי חכמה ותולדות העמים בלשון יהודית. כמה מהם ממולדת חוץ, מועתקים מלשון אחרת, וכמה ממולדת בית ומקורם בלשוננו הקדושה. האמנם בזמנים קדמונים הוזכרו לרוב אל נושאים מעניני הדת, כמו אלה הספרים המדברים ממהלכי השמש והירח הנצרכים לידיעת חשבוני הקביעות של מועדים, וכמה בריתות ומאמרים הנמצאים בתלמודים ומדרשים. ע' ערך מלין (מלת אגדה סי' א') ונשמע שם מן הציונים, מאמר של ר' אפס על זמן המהלך של שבעה כוכבי לכת (ב"ר פ"י). והוא רושם היטב זמן המהלך של צדק י"ב שנה, ושל שבתאי ל' שנה. וזמנים אלה הם בקירוב כפי ראיות פליניוס (ס"ב פ"ח) וכן ביסוד עולם (מאמר ב' פ"א) וכן יחשבו עוד היום כל התוכנים. אך מה שכתוב שם בב"ר בשמוך, „חוץ מן כוכב נגה ומאדים שאין גומרין הילוכן אלא לת"פ שנה" נראה משובש. וזהו שהוסיף

A

לא כן ידידי! כלי פז נשאר אתנו משכנות קדש בעוד כי אלהים על ראשינו, ממנו נשתה לרויה יחד כל בני ישראל בכל מקומות תפוצותיהם לא ירא ממנו כלא! בת עבר זאת אשר עוד תזרח בקרני אורה שבעתים כאור יומם, עוד תשכון בינותינו! — הן היא לא אבתה עזבינו, כאם וכאחות היתה עמנו בימי חושך ועלטה, מעוף צוקה ואפילה אשר עברו עלינו עד היום הזה, עוד כיום תברח מאהלי זר ותקרב אותנו אף אם אין לאל ידינו לכבדנה כנאות לה. — אי לזאת אחי, לא נשים עלינו אשם להשים עורף לה ולפנות אחרי היפות בלאומים; גאון ישורון היא, תהלתו בגוים! לכן רק היא תהיה תמיד לאור נוגה ולמטה תפארה בידינו! ואל כל המקום אשר תבוא שמה תגד בקול עוז לכל שואל „מארץ העברים אנכי ובין עמי אני יושבת!" בה יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל בארץ ובשמי עוזו, ועל כל הר וגבעה ואיים רחוקים אשר שם אף אחד מאתנו בין רבבות נפשות עם זר במסתרים יחבא, לנס תהיה לכל עובר כי שם תמצא נפש אחת אשר מבני ישראל היא ובשם יעקב תכונה.

ואני תפלה לאל חי כי ירחם עמו ויאיר להם, ישלח עזרו מקודש ויברך משכנות יעקב, יחכם חכמיו, יבין נבוניו וצדק ושלום בתוכם יפריח סלה!*) —

בחודש סיון שנת התרט"ו

המחבר.

*) דברים כאלה כתבתי ג"כ בהעלה ציון משנת הת"ר.

יגביה עוף אל מרום קולם הבריאה, יחזה מחזה שדי ועל אל אֵלִים ידבר נפלאות (מעטאפיזיקא), ולישראל לא יהיה חלק בכל אלה? ושפת עבר בדד תשכון שכולה וגלמודה מתעלפת בלעיף אלמנותה, תשב בפנת בית אבלה מקוננת על הדרה ויפיה מני אז כי עזבה כלה? — הלמותר נחשב כעת חיבור דובר דעת בכתב עברית יען כי נדמה שאוב לרויה מעינות הידיעה בלשונות העמים? — לא כן אחַי! למה נשכח כי עוד עמנו, בינותינו רבים וכן שליונים אשר לא נפל להם זאת לחבל? הן המה האנשים אשר לא למדו לשונות העמים ומשענת המשכילים אשר הם! עוד רבים אתנו, בארצותינו? — שה פזורה ישראל, נפוצה בארבע קצות הארץ, בצפון ונגב, ים וקדם ועד אחרית כל פאתי תבל ושפת אים מאתנו בירכתי נגב מזרח היא לבל הבין לאים מאתנו המדבר שפת עמו על הררי קדם, ואם לכולמו בלשונותם לגוייהם ידובר למו להורם דעת ולאלפם תבונה, הלא נבול נבול? כי היאספו כל שפה ולשון ממזרח שמש עד מבואו, ומלא להם? ולמה לא נשים על לב כי רבים מאחינו ישבו בארצות שונות אשר תושביהם עודנם מזרי דעת ולא חלק להם בבינה ומהם אשר לא ידעו ספר ומכתב, ולכן לשונם נעור מכל חכמה ומדע ובגלל זאת גם אחינו אשר בקרבם ישכונו ובשפתם ידברו לא יכלו שאוב על ידם מי דעת ותושיה להשקיט רעבון נפשם כאשר אנחנו עושים פה אים כל הישר בעיניו? היאמר לאלפי ישראל היושבים בארצות הקדם, בתוגרמה ובמדבר ערב, במצרים, טוניס ומארָקָא, לאים אים מהם אשר נפשו תכסוף הלוך בחקר אלהים ויורו „לכו לשבלותיכם, למדו שפתי אייראפא העדינות, האשכנזית, הצרפתית, הבריטאנית והאיטאליאנית ותדעו ותבינו?" התמלא בכל שפה ושפה אף משפחות העדינות האלה, חלק כחלק מכל הידיעות שונות למיניהן? הלא שפת אשכנזית תזרח ביתר עוז בקרני אור הפילוסופיא והתבונה, שפתי צרפת ובריטאנית ירחיבו קו על שדה ההנדסה, וידיעת הטבע, שפת האיטאליאנית היא שפת השיר והזמרה, ומי לא ידע בכל אלה?

שמונה ספרים המדברים מידיעת בעלי החיים, מידיעת הצמחים, ידיעת הדוממים והארץ, צורת הארץ, חכמת הטבע, חכמת הכימיא, ידיעת הכוכבים, מהחזיונות בהאוויר או ידיעת המעטעארלאגיא); מ ח ל ק ת ה ר ב י ע י ת ו ה א ח ר ו נ ה א ו ה ה ג ד י ת (הכוללת שלשה ספרים המדברים מקורות העמים, מקורות הידיעות מהקדמוניות לעברים).

האמנם לבי יאמר לי כי למותר יהיה לדבר פה מתועלת לימודי הידיעות לבני ישראל ובפרטות מתועלת ספר אחד המדבר מידיעות הנעלות האלה בשפת עברית. כי מי לא יראה כי יום יום יוסיפו בני תבל ובראשם אנשי אייראפא לקבץ בין ודעת לאין קץ ומספר, לא ייעפו ולא יגעו לחקור ולדרוש, לשוטט פאתי תבל ולאחוז בכנפות הארץ, להבין מלא דבר ולדעת פעולות האל וחוקי הבריאה ומיני הנבראים הנמצאים על פני הארץ; לא יפחדו ולא יראו לעבור ארחות ימים לא נודעו ולדרוך על במתי שאון גליו אשר לשמים ירימו שיאם, ישלחו ציריהם למרחוק, יזילו כסף וזהב למדי; וכל זאת יעשו רק למען דעת מלא תבל ומלאיה; ירוצו למקום ציה ושממה בצפון ים ואף למדבר נגב מקום יליל ישימון בלי טל ועשב; שם סער מתחולל על שממות שוממות זרועות חול לוהט כלהבות אש; שם רוח עזה יעלה בשאון המיתו אבק ועפר עד לב השמים וישליכם בחמת נפשו על כל אשר יפגיע, על אדם ובהמה וארחות גמלים ועוד מעט — הנה נשכחו מני רגל, קבורים בצעיף אדמה לא יראו אור עד נצח. — ואנשי המדע לא ילאו נשוא תלאות רבות כאלה אם רק יוכלו להוציא לאור יום בחיבורים נובעים דעת את כל אשר ראו והאזינו בדרך לא נתיבה הלכו. — יום יום ילך הלוך וגדול צבא החיבורים בכל שפה ולשון המביעים בין ודעת; זה י ס פ ר מפליאות הטבע ביצוריה כפי אשר תראה בארץ (היסטאריא נאטוראלים) וזה ישים לה ח ו ק ומשפט אשר לא תוכל נטות ימינה או שמאלה (פיזיקא); זה ישים לשמים מבטו וברוח בינתו ידאה מעל לכוכבי שחק וימודד בשעלו עפר ארצם (אסטראנאמיא), וזה

הקדמה.

זה לי תשע שנים מעת שהודעתי בקהל רב באחד מהכתבים המדברים חדשות ליהודים (בלשון אשכנז) כי מגמתי היא להוציא לאור בשפת עברית ספר **אוצר חכמה** אשר יכלול יסודי כל הידיעות במעמדם ההוה.

אחר כתבי זאת באו אלי אגרות מאצילי בני ישראל מכל צד ופנה ובקשו ממני למהר ולכלות מעשי ידי, באמרם שספר כזה הוא נחוץ מאוד ושהוא יהיה לתועלת רב בימינו אלה אחר אשר נפתחו עיני בני ישראל לראות כי בלעדי הדעת והתבונה אין טוב ואין אושר, אין הצלחה ואין כבוד, לא להאיש הפרטי ולא להעדה בכללה, ורק בזרוח שמש החכמה והתבונה ינוסו ענני הבערות והסכלות ועמהם צללי בליעל אשר צררו לישראל ימים רבים ורק אז יאיר אור לישראל ועל ראשי העדה יזרח שמש צדקה, ומרפא בכנפיה.

אבל אף שרציתי גם אני להחיש מעשה ידי, הנה לא יכולתי לעשות זאת עד היום. כי טרוד הייתי והנני עוד במלאכתי מלאכת הרפואה אשר לא תתן לי מנוחה יומם ולילה ולא היה בידי לכלות את אשר התחלתי, אכן עתה ב"ה כליתי מעשי, והנה נמצאים תחת ידי כמעט כל החלקים הנכללים בספר אוצר חכמה, מוכנים לדפוס, ולא רציתי לאחֵר עוד.

והנני מתחיל היום להוציא לאור מחלקת הראשונה או הפילוסופית מספר אוצר חכמה (הכוללת שבעה ספרים), והיה אם ימצא בני בכורי זה חן בעיני ישראל, אז אַראה לעיני העם גם שלשה אחיו הנשארים והמה: מחלקת השניה או ההנדסית (הכוללת שני ספרים המדברים מידיעת החשבון, האלגעבראַ וההנדסה או געאָמעטריא); מחלקת השלישית או הטבעית (הכוללת

ספר

אוצר חכמה

בלשון עברית,

כולל

יסודי כל הידיעות.

מחלקת הפילוסופית

בה ידובר

מההגיון, ממה שאחר הטבע, מידיעת הנפש, מהמדות, מהנאה והמגונה,
ממשפט הטבעי, ומפילוסופית הדת.

חברה

דאָקטאָר י. בּאראש

(יהודה בן־מרדכי).

ווינן, התרט"ז.

בבית הדפוס של יאָזעף האָלצוואַרטה.

LIBER

THESAURUS SCIENTIARUM

IN LINGUA HEBRAICA,

CONTINENS

FUNDAMENTA OMNIUM SCIENTIARUM.

SECTIO PHILOSOPHICA

IN QUA DICITUR

DE LOGICA, DE METAPHISICA, DE PSICHOLOGIA, DE ETHICA, DE AESTHETICA, DE JURE NATURAE ET DE PHILOSOPHIA RELIGIONIS

SCRIPSIT

JULIUS BARASCH,

PROFESSOR ET MEDICINAE DOCTOR.

Wien, 1856.

Gedruckt bei J. Holzwarth.